Card مجلد مجموعه رسائل قاسم رحمة الله

كلام الامام امام الكلام ۷۰

۱ - مکتوب اول مکتوب دوم f. 2.30
مصنف مولوی محمد قاسم نانوتوی

پس ازیں ایک کتاب بلا عنوان شامل ہے

موسوم بہ "تصحیح التاویل" - U2.30a (P. eal. e)

کلام الامام امام الکلام

الحمد للہ کہ کتاب از تصنیفات جناب امام فن طرۂ کتاب سید
محمد ابو المنصور صاحب الموسوم بہ

تصحیح التاویل

در جواب تفسیر مکاشفات مصنفہ پادری عماد الدین پادری [illegible] صاحب
کی تفسیر سے لکھی گئی ہے

در مطبع نصر المطابع دہلی
مطبوع شد

بسم الله الرحمن الرحیم

رب قد آتیتنی من الملک وعلمتنی من تاویل الاحادیث فاطر السموات والارض انت ولی فی الدنیا والآخرة توفنی مسلما والحقنی بالصالحین والصلوٰة والسلام علی رسوله محمد وآله واصحابه اجمعین

حمد حد سے زیادہ اوس عالم الغیب والشهاده کو که جسنے مجهه جیسے هیچکاره کو عطای امتیاز توضیح و تاویل فرمایا اور بیشمار درود اوس نبی امی کو جسنے علما امتی کانبیاء بنی اسرائیل فرمایا

قادرا بیرون ز فهم اسرار تو — حیرت افزا در نظرها کار تو

کوررا هادی صد بینا کنی — بیخبر را بو علی سینا کنی

ناهرویان شایق دید بلال — قاریان محو اند بر بانگ بلال

خارکش را تاج سلطانی دهی — مور را تخت سلیمانی دهی

امی را وحی خوان خاص کرد — مقتدای مرسلان خاص کرد



امابعد عبده سید محمد ابو المنصور ابن جناب عظمت مآب سید محمد علی صاحب مغفور ابن جناب کرامت مآب سید فاروق علی صاحب قدس سره نے اندنون تفسیر مکاشفات مصنفه پادری عماد الدین مطبوعه ۱۸۸۶ کو جو پادری الیٹ صاحب کی تفسیر پر لکھی گئی دیکھا چونکه وه کتاب صرف مسیحی مذهب والون سے علاقه رکهتی هی اسلیئے اوسکی ہر ساری نادرستیان کا ظاهر کرنا غیر ضروری جانکر اوسکی ازلسباری صرف بعض مقامات کی توضیح پر

اکتفا کیا گیا اور اسکا نام تصحیح التاویل رکھا اس کتاب کے ملاحظہ سی پیشتر ہی تعجب تھا
کہ پادری صاحب نے اوسکی تفسیر صحیح کیا لکھی ہوگی جس کا متن المعنی فی بطن المصنف سب
جانتے ہین یعنی وہ ایک ایسا اپاٹ دیا ہے کہ جسکی شرح جو چاہے اپنی خواہش کے موافق لکھ سکتا ہے
لیکن بعد ملاحظہ تفسیر مذکور کے ثابت ہوا کہ پادری صاحب نے اس باب مین بہی اوسکی
باب تک مین کامیابی یقین حاصل کی بلکہ جسطرح مصنف کتاب مکاشفات نے اوسکی
تصنیف کیوقت نجانا کہ مین کیا کہتا ہون اسیطرح اس مفسر کتاب مکاشفات نے بھی
اوسکی تفسیر کیوقت نجانا کہ مین کیا کہتا ہون بہرحال اس صفت مین جو یہ تفسیر اوس
کتاب کے نہایت مطابق ہوئی اور چونکہ بعضون کے قول کے بموجب وہ کتاب سرنتہس ملحد
کی تصنیف ہے اب اوسکے اس مفسر کا عقیدہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ کیسا ہوگا سرنتہس کا
عقیدہ کتاب انعام عام مین معتبر تصانیف علماء نصاریٰ سے لکھہ چکا ہون یعنی وہ
کہتا تھا کہ مسیح کے ظاہر ہونیسے پیشتر وہ بزرگ خدا جو سب سے بڑا ہے بالکل نامعلوم تھا
اور بڑی بڑی روحون کے ساتھ بلند ترین آسمان پر جسکا نام پلیرومائے ہے رہا اور اوس بزرگ
خدا نے پہلے پہل بیٹا پیدا کیا الخ - یہان سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ کی ازلی اور قدیمی
پیدایش سے پیشتر خدا بڑی بڑی روحون کے ساتھ بلند ترین آسمان پر رہتا تھا مطلب
یہ کہ حضرت عیسیٰ سے پیشتر خدا کے ساتھ اور بہت سی روحین تھین اور پادری صاحب
بھی اس تفسیر کے صفحہ ۱ سطر ۱۴ مین ایک روح القدس کو کہ جسکے وسیلے حضرت عیسیٰ
دنیا مین پیدا ہوئے (لوقا ۱ باب ۳۵) سات روحین لکھتے ہین اور عجب ہے کہ باپ اور بیٹا
اور روح القدس یہ تینون ملکر عیسائی عقیدہ مین ایک خدا کہلاتا ہے اور یہان
ان تینون میں سے ایک روح القدس سات روحین ہوگیا اور اس حساب سے سبعہ
سیارہ کے ساتھہ راس و ذنب کو شامل کرکے ایک فلک الافلاک گویا یہی وحدہ
لاشریک ہے کیونکہ ساتھہ روح القدس اور ایک اب اور ایک ابن یہ سب نو ہوئی اور سات

کامل تثلیث اسیکو کہتے ہین کہ جسکی کوئی صحیح تقسیم سوا تین کے نہو سکی اور اوسکا ہر جزو
منقسم تین کے شمار سے کم ہو بلکہ نحو اور شعرا فارسی و اردو کا عقیدہ جو آسمان کو خدا
کہتے ہین پادری صاحب مین بہی پایا گیا گویا یہ عیسائی ایمان ایک شاعرانہ مضمون
ظاہر ہوا یا یہ کہ آتش پرستون کے مذہب مین یہ عام عقیدہ ہی کہ ہرمزنی جو خالق تمام
موجودات کا ہے سب سے پیشتر نورانی سات روحین پیدا کین جو بادشاہان آسمان اور
امشاسپندان کہلاتے ہین اور انکے بعد یزدان کو اور اوسکے بعد تمام مخلوقات کو پیدا کیا
جیسا کہ پادری فانڈر صاحب نے بہی طریق الحیات مین بصراحت ذکر کیا ہے پس سات
روحین قدیم کہین سے معلوم کرکے پادریصاحب نے آتش پرستون کی تقلید مین وقتہا
کو بہی سات روحین لکہدیا واہ پادریصاحب آپکو آتش پرستون سے کیا کام کیا انجیل
آپکے لیئے کافی نتھی چونکہ کرنتہس کے حال مین جسکی طرف اس کتاب مکاشفات
کی تصنیف کا بعضون کو گمان ہے لکہا ہے کہ کرنتہس پہلے پابند شرع موسوی یعنی
یہودی تہا پہر عیسائی ہوکر اوسنے اسکندریہ مین علم فلاسفہ وغیرہ تحصیل کیا اور عیسے
مسیح کی تعلیمون مین وہمی اور خیالی باتین اور یہودیون اور گناستیون کی غلط باتونکو
ملا کر چاہا کہ ایک نیا طریق مقرر کرے (مفتاح الکتاب مطبوعہ ۱۸۶۸ء صفحہ ۱۵۱) ایسے ہی
پادریصاحب بہی پیشتر پابند شرع محمدی یعنی مسلمان تہے پہر عیسائی ہوکر مشن مین علم فلاسفہ
وغیرہ تحصیل کیا اور مسیحی تعلیمون مین کرنتہس کی تعلیمون اور شاعرانہ مضمونون وغیرہ
کو ملا کر چاہا کہ ایک نیا طریق مقرر کرین اب اوس آیت کو بہی دیکھنا چاہیئے جسکی تفسیر مین
پادری صاحب نے روح القدس کو سات روحین لکہا ہے (مکاشفات ا باب ۴) ان
سات کلیسیاؤنکو جو ایشیا مین ہین فضل و سلامتی تمپر ہووے اوسکیطرف سے جو ہی اور جو
تہا اور جو آنیوالا ہے اور اون سات روحون سے جو اوس تخت کے حضور مین ہین انتہی
واضح ہو کہ ایشیا ار کوچک کے سات شہر وہ ہین جیسے ایشیا زمیر اور نواحی صوبہ بہی کہتی ہین

سات کلیسائین بہت مقدس اور حضرات حواریون رضوان اللہ علیہم اجمعین کی قایم کی
ہوئی تھین اونھین ساتون کلیسیاون کے خادمان دین کے نام اس کتاب مکاشفات
مین سات خطوط لکھے گئے اور چونکہ وہ ساتون کلیسیائین ابتدا مین حضرات حواریون
کی تعلیم کے بموجب عقیدہ رکھتے تھین اونکو خدا نے بہت ممتاز کیا تھا نہ صرف اون
کلیسیاونکو بلکہ اون شہرون کو بھی جنمین وہ کلیسیائین تھین اور وہ بنا جو حضرات حواریون
کے ہاتھہ کی ڈالی ہوئی تھی خدا خود اوسکا محافظ ہوا یہی سبب ہے کہ جب اون جماعتون
مین بہ سبب شمول بعضے بت پرست یونانیون او بے ایمان مکارون کے فتور عقیدہ
ظاہر ہوا اور حقیقی مسیحی ایمان اونمین باقی نرہا تب ہی خدا نے اون مقدس مقامونکو
بت پرستون کے حوالہ ہونی دیا بلکہ بفحوای قل جاء الحق وما یبدئ الباطل
وما یعید اون ساتون مقامونکو مسلمانون کے سپرد کیا چنانچہ وہ ساتون کلیسیائین
جنکی یہ عظمت مذکور ہے سب کے سب طور سینا و بیت المقدس و حبرون وانطاکیہ کیطرح
سلطنت استنبول کے متعلق ہین گویا یہی سچا عقیدہ جو مسلمانونکا ہے اون پاک مقامونمین
خدا کے حضور جاری رہنے کے قابل سمجھا گیا یا یہ کہ جو عقیدہ حضرات حواریون نے
اون جماعتون کو تعلیم فرمایا تھا خدا نے اپنے اون برگزیدون کی خاطر سے چاہا کہ قیامت
تک اونکی کوششون کا نتیجہ باقی رہے پس بعد زوال ایمان اون قدیم عیسائی
جماعتون کے خدا نے وہی مقبول عقیدہ جو حضرات حواریون کا تھا اہل اسلام کے
وسیلہ اون شہرونمین قایم رکھا اور عجب یہ کہ اون سات کلیسیاؤن مین سے ایک
دو کلیسیا بھی نصرانی تصرف مین نرہی کیا ممکن نتھا کہ ایک دو کلیسیا بھی اسلامی
تسلط سے باہر رہجاتی کیونکہ سوا دو مقامون کے اون سب مقامونمین منزلون کا
فاصلہ ہے اسجگہہ زیادہ اس بیان کی گنجایش نہین ہے کتاب گلدستہ شاولس
مین اونکا سب حال مفصل مرقوم ہے اون سات کلیسیاؤنکو سات روحون سے جو

خدا کے تخت کے حضور ہین سلام بھیجا گیا جن سات روحونکو پادری صاحب نے روح القدس بنایا اور اوسکا ثبوت کچھہ بھی نکرسکے واضح ہو کہ انجیلی محاورہ مین سات سے اگرچہ صرف سات بھی بعض جگہہ مراد ہے مگر اکثر جگہہ سات سے مراد کثرت چنانچہ اسی کتاب مکاشفات کے ۱۰ باب ۳ مین ہے کہ سات گرجون نے اپنی آوازین دین انتہے یہان سات کے عدد سے کچھہ بھی علاقہ نہین ہے بلکہ اس سے مراد بیشمار گرجین اسیطرح مکاشفات ۱ باب ۴ مین سات روحون سے بھی بیشمار روحین مراد ہے ۔

پہر صفحہ ۱۲۳ مکاشفات ۳ باب ۳ کی تفسیر مین پادری صاحب لکھتے ہین کہ خداوند سارڈیس کی کلیسیا کے خادم دین سے کہتا ہے توبہ کرو اگر ایسا نکروگے تو مین تمپر اپنے غضب کے ساتھہ آؤنگا جیسے غفلت کی حالت چور آتا ہے پہر اوسوقت بالکل برباد ہوجاؤگے اور توبہ کی مہلت نرہیگی کیونکہ میرا دستور ہے کہ شریر کی شرارت کو نیست کردیتا ہون انتہے اقول اب غور کرنا چاہیے کہ جب شریر کی شرارت کو نیست کردیا تو شریر کو کیا سزا ملی حالانکہ وہان آیت مین سزا دینے کا وعید ہے پہر صفحہ ۱۲۳ مکاشفات ۱۹ باب ۳ کی تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑے ہنگامہ کے وقت مسیح آویگا اور بدکارونکو ایکدم سے نیست کریگا انتہے چونکہ سارڈیس کے کلیسیا بلکہ اون ساتون کلیسیاؤنکا نیست ہونا اور وہان اسلام قایم ہونا مکاشفات کی ان آیتون سے ثابت ہوتا ہے اسلیئے ۳ باب ۳ کی تفسیر مین اون عیسائیون کا نیست ہونا پادری صاحب بیان نکرسکے صرف اونکی شرارت کا نیست ہونا بیان کیا مگر یہ صریح جہوٹھہ تھا کیونکہ وہ سب عیسائی توفی الحقیقت نیست ہوگئے یہی سمجھہ کر پادری صاحب نے صفحہ ۱۲۳ مین بدکارونکا نیست ہونا صاف صاف بیان کردیا لیکن خلاف ضابطہ تصنیف ایک قول مخالف دوسرے کے لکھنے مین پادری صاحب سے احتیاط نہوسکی ۔

پہر صفحہ ۳ مین مکاشفات باب ۴ کے تفسیر لکھی ہے کہ خدا کے تخت کے ارو گرد جو
یوحنا نے ۲۴ تخت دیکھے اونمین سے بارہ تخت تو وہ تھے جنکا ذکر متی ۱۹ باب ۲۸
مین لکھا ہے یعنی وہ بارہ شاگردون کی تخت جو مسیح کے ساتھ ازل سے تخت نشین
ہو چکے ہین باقی بارہ اسرائیل کے بارہ سبطون کے تخت ہین جو پورانی عہد نامہ کی بنیاد
ہین انتہی **اقول** مگر بارہ حواریون کا شمار شخصی تو موجود ہے اور اسرائیلی بارہ
سبطون کا ذکر مجمل کر گئے کہ اون لاکہو ہمین سے کون بارہ شخص تخت نشینی کے قابل
ٹہیرے حالانکہ مکاشفات ۷ باب مین اونکا شمار ایکسو چوالیس ہزار لکہا ہے یعنی
ہر اسرائیلی فرقہ مین سے بارہ ہزار اگر کوئی کہے کہ قیامت تک جو اونمین سے عیسائی ہونگی
اونکا یہ شمار ہے تو اوسی غلطی ثابت کرنا چاہیے کہ بارہ فرقہ بنی اسرائیل کے اب دنیا
مین کہان ہین کیونکہ ساڑہے نو فرقہ اسرائیلی تو سات سو اکیس برس پہلے حضرت عیسی
سے مفقود ہین اور دنیا مین کہین اونکا پتہ نشان نہین ہے صرف ڈہائی فرقہ باقی
ہین اسکے سوا متی ۱۹ باب ۲۸ مین تو لکہا ہے کہ جب نئی خلقت مین ابن آدم اپنے
جلال کے تخت پر بیٹہیگا تم بہی بارہ تختون پر بیٹہوگے اور اسرائیل کے بارہ گروہون
کی عدالت کروگے انتہی لیکن اوسوقت جبکہ حضرت عیسی نے یہ فرمایا یہوداہ اسکریوطی
اون بارہ مین شامل تہا حالانکہ اس منصب سے گر گیا (اعمال ا باب ۲۵) اور مشکل یہ ہے کہ
پولوس رسول جنکی تصنیف کا بڑا حصہ مجموعہ انجیل ہے اونکے واسطے کوئی تخت نہ تجویز
ہوا اگر غیب دانی کے ساتھ یہ ارشاد ہوا ہوتا تو پولوس مقدس کا ذکر بہی ضرور آتا مگر مفسر
صاحب نے اس سے بہی زیادہ غلطی کی جو فرماتے ہین کہ بارہ شاگردون کے تخت جو
مسیح کے ساتھ ازل سے تخت نشین ہو چکے ہین حالانکہ حضرت عیسی نے فرمایا کہ
تم بہی بارہ تختون پر بیٹہوگے کیا پادری صاحب نے سطرح سمجہے کہ ازل مین بیٹہ گئے
واہ حضرت کیا خوب متی ۱۹ باب ۲۸ کا آپنے حوالہ دیا اور انجیل کا مطلب خوب سمجہے نہ

اگر آپ اسکی یہ تاویل کرین کہ جو حضرت عیسٰے پر ایمان لائے وہ سب ازل سے خدا کے چُنے ہوئے تھے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ خدا کے چُنے ہوؤنکی طرف یہ خطرہ نہین ہوتا ہے کہ وہ پھر برگشتہ ہو جاینگے حالانکہ یہوداہ اسکریوطی ایسا ہی نکلا بلکہ یسوع نے بارہون کو کہا کیا تم بھی چاہتے ہو کہ چلے جاؤ (یوحنا ۶ باب) یعنی برگشتہ ہو جاؤ۔ دوسری خطا پادری صاحب کی اس آیت کی تفسیر مین یہ ہوئی کہ حضرت یوحنا حواری جنہین مصنف مکاشفات پادری صاحب سمجھتے ہین وہ تو اسوقت زندہ تھے اونکے واسطے بھی قبل از مرگ واویلا پادری صاحب نے تخت قایم کر دیا۔ تیسری خطا پادری صاحب سے یہ ہوئی کہ مکاشفات سے نہ ثابت کر سکے کہ یوحنا نے اپنے تخت کا کس جگہہ ذکر کیا ہے اور جب یوحنا نے یہ ذکر نہین کیا جو اوسوقت دیکھہ رہے تھے تو پادری صاحب کو یہ مکاشفہ کہان سے ہوا جو یوحنا کا تخت پہچان لیا۔ چوتھی خطا پادری صاحب سے یہ ہوئی کہ مکاشفات ۱۱ باب کو نہ دیکھا جہان لکھا ہے کہ چوبیس بزرگ جو اپنے اپنے تخت پر خدا کے حضور بیٹھے تھے مُنہ کے بل گرے اور خدا کو سجدہ کیا انتہےٰ۔ حالانکہ یوحنا رسول تو صرف دیکھا کیئے نہ مُنہ کے بل گرے نہ سجدہ کیا اگر حضرت یوحنا رسول یا اونکے روح مبارک اون تخت نشینون مین ہوتے تو ضرور تھا کہ سب کے ساتھہ یہ بھی سجدہ کرتے۔ پانچوین خطا پادری صاحب سے یہ ہوئی کہ سیاق عبارت متن کو بھی نہ پہچانا کیونکہ مکاشفات مین اون چوبیس بزرگون کا عظمت کے ساتھہ ذکر ہے اگر حضرت یوحنا رسول اپنا بھی اونمین شمول معلوم کرتے تو ضرور اپنے ذکر مین اور ونکی بالنسبت کچھہ تفاوت ظاہر کر دیتے پادری صاحب کو مناسب تھا کہ جسطرح چار جاندارونکا (مکاشفات ۴ باب) کچھہ حال صحیح نہ لکھہ سکے اگرچہ وہان بھی طبع آزمائی سے نہ چوکے اسیطرح ان چوبیس بزرگون کی تفصیل مین بھی جرات نہ کرتے کیونکہ یہ سب خواب و خیال ہے مصرع جو کہ دیکھا خواب تھا جو کچھہ سُنا افسانہ تھا۔

پہر صفحہ ۲۴۷ مین مکاشفات ۶ باب کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے مین کہ گہوڑا سلطنت روم کا نشان ہے کیونکہ اونکا دیوتا مریخ گہوڑے پر سوار ہوکر اونکی فوج کے ہمراہ ہوا کرتا اور اوسکی تصویر وہ لوگ رکہتے تہے سفید رنگ صلح کا نمونہ تہا انتہے **اقول** آیت یہ ہے کہ ایک نقرہ گہوڑا اور جو اوسپر سوار تہا کمان لیئے تہا اور ایک تاج اوسے دیا گیا اور فتح کرتا اور فتحمند ہونیکو نکلا انتہے اگر گہوڑا رومی دیوتا کا ہمرنگ اپنے سوار کے تہا اور ضرور بہی یہی ہے کہ مریخ کا گہوڑا اوسکے ہمرنگ کا ہو تو سب جانتے ہین کہ مریخ کا رنگ سُرخ ہے کیونکہ نجومیونکی اصطلاح مین مریخ جلاد فلک کہلاتا ہے اوسے صلح سے کیا علاقہ اسکے سوا آیت مین تو اوسکی فتحمندیکا ذکر ہے کیا صلح مین بہی کہین فتح ہوتی ہے یہ تفسیر تو پادریصاحب سے کچہہ بہی نہ بن پڑی قطع نظر اسکے رومیون کی فوج کے نشانون پر تو عقاب کی تصویر ہوتی تہی جیسا کہ ہنری وہارن و اسکاٹ وغیرہ نے صفائی سے اسکا ذکر کیا ہے اور روم کی سب تواریخون مین یہی مذکور ہے اگر رومیون سے یہان غرض ہوتی تو ضرور ہے کہ عقاب کا نام آتا جسے سب دیکہتے تہے اور مریخ دیوتا کو کون دیکہتا تہا ۔ پہر یہ کہ آیت مین تو کسی انسان کا ذکر ہے جو نقرے گہوڑے پر سوار تہا اور تاج اوسے دیا گیا اور وہ فتح کرتا تہا مریخ ملکونکو فتح کرکے کیا کریگا اور اگر کسی رومی بادشاہ کا یہان ذکر ہے تو پادریصاحب کو یہ ثابت کرنا تہا کہ اوسکا نقرہ گہوڑا مشہور ہے جیسے سکندر کا گہوڑا بیوقی فیلس اور خسرو کا شبدیز وغیرہ اور فتحمندی بہی اوسکی کسی تخصیص کے ساتہہ ثابت کرتے یون تو فیلقوس اور دارا وغیرہ نے کیا کم فتحمندی حاصل کی تہی اور باوجود اسکے صلح کا ثبوت بہی صحیح طور پر پہنچاتے اور جب یہ کچہہ بہی نہ کر سکے تو تفسیر کیا لکہنے بیٹہے تہے ۔

(صفحہ ۲۴۴) مکاشفات ۶ باب کی تفسیر مین پادریصاحب لکہتے مین یعنی بہی تم

اپنا ضرر تمام خشکی و تری اور اونکے باشندون پر جاری نکرو جبتک کہ ہم برگزیدونکے ماتھون پر مقبولیت کی مہر نکرلین انتہے **اقول** لیکن مکاشفات باب ۷ مین اونکا شمار جو کہ بارہ اسرائیلی فرقے ہین ایکسو چوالیس ہزار لکہا ہے یعنی ہر فرقے مین سے بارہ ہزار اور اسکی تفسیر مین پادریصاحب فرماتے ہین کہ ظاہر ایسا ہے کہ اوس عہد کی یہودیون مین سے جو ایماندار تہے بارہ بارہ ہزار چنے گئے نہ انکہ قیامت تک انتہی یہان دو غلطیان پادریصاحب سے ہوئین ایک یہ کہ اوس عہد کو صاف نہ بتایا کہ حضرت عیسٰی کے دنیا مین تشریف رکہنے کا عہد یا اوس سے قبل کا عہد اور دونون حالتونمین اس قول کی نامعتبری ظاہر ہے حالت اوّل مین اسرائیلی بارہ فرقے موجود ہی نتہے بلکہ اوس سے سات سو اکیس برس پیشتر اونمین سے ساڑہی نو فرقے مفقود اور اسرائیلی جماعت سے نابود ہو چکے تہے صرف ڈہائی فرقی یہودیہ کے باقی تہے اور دوسری حالت مین جو کہ قبل زمانہ حضرت عیسٰی تہے ایک یہودی بہی عقیدہ تثلیث کو جانتا تک نتہا پس عیسائی ایمان مین برگزیدہ وہ کیونکر ہو گئے اور اگر وہ برگزیدے تہے تو اونکے بعد کے یہودی کیون برگزیدگی سے محروم رہے خاصکر وہ یہودی جو سات سو اکیس برس تک قبل زمانہ حضرت عیسٰی کے تہے اگرچہ اوسوقت بارہ فرقے نتہے اور اونسے بہی زیادہ اون یہودیون پر افسوس ہے جو قیامت تک مسیحی مذہب مین شامل ہوتے جائینگے کیونکہ پادریصاحب اونہین برگزیدونمین شامل نہین کرتے ہین۔

(صفحہ ۴۴) مکاشفات، باب ۹ بعد اوسکے مین نے نظر کی اور دیکہو ہر قوم اور سب فرقون اور لوگون اور زبانون مین سے ایک ایسی بڑی بہیڑ جسے کوئی شمار نہین کرسکتا سفید جامے پہنے اور خرمے کی ڈالیان ہاتہونمین لیئے ہوئی تخت کے آگے اور برہ کے حضور کہڑی تہی انتہے **تفسیر** بعد اوسکے ایک بڑی بہیڑ غیر قومونکی

برگزیدون کے پوشاک کو دکہائی گئی جسکا شمار کوئی نہ کرسکا اور اونکے مدارج بہی کہلائے گئے کہ سفید پوشاک جو گناہون کی معافی سے اشارہ ہے اور خوشی کی ڈالیان اونکے ہاتہون مین تہین اور خدا اور برہ کے حضور اونکو قیام تہا انتہے **اقول** کاش کہ پادریصاحب کو خدا ہی عاقبت کی خوشی کی تلاش ہوتی اور ایکدم ہی ناانصافی اونکا پیچہا چہوڑتی تو کیا ایسی واضح خبرین اپنی ہی کتابون مین دیکہکر پہر انتہا کی مصیبتون مین ہی اسلام کی نعمت کو بات سے جلنے دیتے سب جانتے ہین کہ یہ صریح ذکر مسلمانونکا ہے جو ہر قوم اور ہر ملک سے حضرت پیغمبر عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہین اور اہل عرب کے ایمان مین شریک ہوکر خرمے کی ڈالیان یعنی نشان اسلام اور پیروی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنے پاس رکہتے ہین وُہی خدا کے مقرب اور اوسکے تخت کے حضور کہڑے ہونے کے لایق ٹہرینگے کیونکہ خرمے صرف عرب ہی کے مشہور ہین اور حضرت عیسٰی ہی انہین برگزیدونکے معاون اور حامی ہونگے کیونکہ صرف مسلمان ہی حضرت عیسٰی کی نبوت کا اقرار اپنا ایمان جانتے ہین اور برہ کا لفظ اس آیت مین غالبًا کسی علامت مشہور کے بموجب لکہا گیا جسطرح ہر شخص کو کسی خاص شہرت کے ساتھ پکارتے ہین خواہ وہ بات اوسمین ہو یا نہو جیسے انگریز سب ہندوستانیون کو کالا آدمی کہتے ہین اگرچہ اکثر اونمین انگریزون سے زیادہ گورے ہین اسیطرح حضرت عیسٰی کو جو یہودیون نے بزعم خود صلیب دلوائی اگرچہ حضرت مصلوب نہین ہوئے مگر اونکا یہ لقب مشہور ہوا اور برہ سے عیسائی محاورہ مین مراد یہی ہے —

(**صفحہ ۴۹ و ۵۰**) مکاشفات باب ۱۳ کی تفسیر مین پادریصاحب لکہتے ہین کہ اڈوالیسٹر نے اپنا پایۂ تخت روم کو نرکہا۔ بلکہ استنبول شہر مین اوسنے اپنا پایۂ تخت بنایا الخ **اقول** اسکے بعد پادریصاحب نے املا امیر کا مفسد ۲۵ء تک اور ۶۵ء

سنہ ۱۴۰۰ تک اڈولسیر کا جھگڑا اور فساد لکھا ہے حالانکہ یہ سب جھوٹ ہی اصل یہ ہے کہ تھیوڈوسس نے جو سنہ ۳۹۵ مین مرا اپنے دو بیٹون ارکدیوس و ہنری یوس پر سلطنت روم کو مشرقی اور مغربی دو حصہ کرکے بانٹ دیا تھا اور مشرقی سلطنت یہی استنبول ہے اسکے سوا اٹیلا سنہ ۴۵۲ء مین تھا اور اڈولسیر سنہ ۴۷۶ء مین تھا دیکھو تواریخ روم مصنفہ گولڈ اسمتھ آف پناکس اور مرتبہ ویبسٹر مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۵۴ء صفحہ ۵۲۹ معلوم ہوتا ہے کہ پادریصاحب نے کہین سے سنی سنائی یہ باتین لکھدی ہین اور ایسے واقعے تو اوس زمانہ مین ہرصدی مین ہوتے رہے چوتھی اور پانچوین صدی وغیرہ کے لیئے خصوصیت کیا ہے مین کہتا ہون کہ سنہ ۱۴۰۰ء سے بڑا واقعہ روم کے لیئے اور کیا ہوگا کہ اٹلی کے بادشاہ نے اوسکا بالکل خاتمہ کردیا

مکاشفات ۹ باب کی تفسیر

(صفحہ ۱۵) پہلی آیت کی تفسیر مین پادریصاحب فرماتے ہین کہ اس ستارے سے مراد محمد صاحب ہین جسکو اتھاہ کنوئی یعنی دوزخ کی کنجی دی گئی ہے تمام مفسر اسبات پر متفق ہین کہ بیشک یہ خبر محمد صاحب کی ہے اور اس مطلب پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہین اول انکہ چھٹی صدی تک کی پیش خبریان ترتیب اوپر مذکور ہوگئین ہین ضرور اوسی ترتیب کے موافق یہ ساتوین صدی کی پیشگوئی ہے اور محمد صاحب کا ظہور حضرت مسیح سے ۶۱۰ برس بعد ہوا تھا یعنی شروع ساتوین صدی مین پس ضرور یہ خبر اوسی شخص کی ہے ۔ دوئم آنکہ علامات ابتدا ایسے موقع پر ہین کہ سب کے سب اوسی محمد صاحب مین پائی جاتے ہین جلنسے زیادہ تر یقین ہوتا ہے کہ یہ خبر کلام الہی مین پیشتر سے اوسکے حق مین لکھی ہے انتہے ۔ **اقول** پادریصاحب نے اسجگہ خوب ہی مہذب محاورہ کو استعمال فرمایا ہے تاکہ مشن کے اور پادری صاحبونکو یقین ہوجائے کہ پادری عماد الدین سچے عیسائی ہین وہ آیت مکاشفات کی یہ ہے

اور پانچوین فرشتے نے نرسنگا پہونکا اور مین نے ایک ستارہ جو آسمان سے زمین پر
گراتہا دیکہا اور اوسکو اتہاہ کنوئین کی کنجی دی گئی انتہے۔ پادری صاحب نے اسجگہہ
اتہاہ کنوئین سے مراد دوزخ اور ستارہ سے مراد حضرت پیغمبر اسلام صلعم بیان کیا
لیکن حضرت عیسٰی جب پیدا ہوئے تب بہی پورب کے مجوسیون نے ستارہ ہی دیکہا تہا
(متی ۲ باب ۲) اور پادری صاحب نے حضرت عیسٰی کو صبح کا ستارہ لکہا ہے دیکہو
صفحہ ۲۲ سطر ۴ اور مکاشفات ۲ باب ۲۸ - اگر اس ستارہ کے زمین پر گرنیسے
اوسکا مرتبہ پست ثابت ہوا تو سب ستارے روز روز گردش کرکے زمین کے نیچے
چلے جاتے ہین۔ علاوہ اسکے رومن کاتہولک ایسی آیتون کی تفسیر مین مارٹن
لوتہر مراد سمجہتے ہین اونکی تفسیرونکو دیکہا چاہیئے۔ آپکے قطع نظر اوس ستارے
جسے دوزخ پر اختیار دیا گیا اگر حضرت پیغمبر اسلام صلعم مراد ہوتی تو کسی عیسائی کو دوزخ
سے بچنے کی کیا امید کیا ہے۔ لیکن یہ بات بہی غور کے لایق ہے کہ چہٹی صدی تک کی
پیش خبریان کیا ترتیب پادری صاحب سے بیان ہو سکین جو یہ ساتوین صدی کی
پیش خبری ٹہرائی گئے اور اگر یہ ساتوین صدی کی پیش خبری ہے تو اوسوقت سے
ابتک اور اب سے قیامت تک ہر صدی کی پیش خبری ترتیب اس کتاب مین
کہان ہے۔ اور مکاشفات مین کس صدی کا نام مذکور ہے۔ پہر یہ کہ مکاشفات
۲۰ باب مین ہے کہ مین نے ایک فرشتہ کو آسمان سے اوترتے دیکہا جسکے ہات مین
اتہاہ کنوئین کی کنجی اور ایک بڑی زنجیر تہی انتہے۔ پادری صاحب اسکی تفسیر مین
لکہتے ہین کہ یہ فرشتہ دوزخ کا داروغہ معلوم ہوتا ہے انتہے۔ اسکے سوا وہ ستارہ
گرنیکے بعد تو حضرت پیغمبر اسلام صلعم سمجہا گیا مگر گرنیسے پیشتر جب وہ ستارہ آسمان پر
قایم تہا تب اوس سے کیا مراد تہی آپ علامت ابتدا جو پہلی آیت کی تفسیر مین
پادری صاحب نے بیان کی اوسکی تو یہ خرابیان ظاہر ہوئین آیندہ دیکہا چاہیئے کہ اوسکی

انتہے کیا ہوتی ہے مگر یہان تو بسم اللہ ہی غلط ہو گئی اور بدلگامی اس تارہ پیشانی کے کچہہ کام نہ آئی —

دوسری آیت کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے ہین کہ دہوئین سے مراد اوسکی تعلیم اور اوسکا قرآن ہے کیونکہ وہ تعلیم کلام ربانی کے برخلاف ہے جسکے سبب سورج اور ہوا یعنی عیسائی سلطنت اور رعایا کو ایذا پہنچے اور گمراہ ہوئی انتہے اقول یہ عجیب زبردستی کی تفسیر ہے شاید کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے کہ دہوئین سے مراد عیسائی تعلیم اور انجیل ہے کیونکہ مارٹین لوتہر نے اسے ظاہر کیا اور اوس سے پیشتر عیسائی لوگ کبہی انجیل کی صورت بہی نہ دیکہہ پاتے تہے اور آیت مین تو یہ مضمون ہے کہ کنوی کے دہوئین سے سورج اور ہوا تاریک ہو گئے اگر بقول پادریصاحب سورج سے مراد عیسائی سلطنت اور ہوا سے رعایا ہے تو اب ان کو ربالمنون کو دعوی تفسیر مکاشفہ کیونکر جائز ہو گیا اسکے سوا یہہ کیا ضرور ہے کہ سورج سے مراد عیسائی سلطنت ہو اور چین کی سلطنت نہو کیا اس تفسیر مین بت پرست بادشاہو نکا کہین ذکر نہین آیا ہے (دیکہو مکاشفات ۵ باب کی تفسیر) اور میری دانست مین کنوئین سے مراد بارت برگ کا قلعہ ہے جہان لوتہر کی محافظت کی گئی اور دہوئین سے مراد لوتہر کا ترجمہ انجیل ہے جو اوسی قلعہ مین لوتہر نے کیا تہا اور تمام ملک مین مشہور ہوا اور سورج سے مراد اگر عیسائی سلطنت ہی تو سیکسن کی سلطنت اور ہوا سے مراد وہان کی رعایا ہو گی —

تیسری آیت کی تفسیر دہوئین سے ایسی ٹڈیان نکلین جو بچہو کی تاثیر رکہتی تہین واضح ہو کہ کلام الہی مین یہ محاورہ جاری ہے کہ خاص ملک جانورون اور درختون اور پہاڑون سے بتلائے جاتے ہین مثلاً ملک مصر کا سر کنڈا مشہور ہے — (یسعیاہ ۳۶ باب ۶) اوسی محاورہ کے موافق عرب کے لوگون کو ٹڈیان بتلایا ہے کیونکہ

عرب ٹڈی کا گھر ہے - اسکے سوا عبرانی زبان مین وہ لفظ جسکا ترجمہ ٹڈی
ہوا ہے وہ لفظ عرب ہے اور اوس زبان مین لفظ عرب اور ملخ ایک ہی معنی کہتا ہے
انتہی - - - - - - - - - - - - - - دیکھو

صفحہ ۵۲ **اقول** قطع نظر اس بات کے کہ یہ ترجمہ صریحاً غلط اور خلاف
روزمرہ اہل زبان ہے کیونکہ عرب بمعنی ٹڈی ابتک کہین نظر سے نہین گذرا بلکہ
عرب کے معنی پہرنیوالا اور صحرائی جیسا ولسنز ڈکشنری مین ہے اور صحرا اور قوم عرب
جیسا کہ مفتاح الکتاب کی صفحہ ۱۷۲ مین ہے عبرانی زبان مین بہی ہین تاہم اگر
پادریصاحب کی عبرانی دانی پر اکتفا کرین تو باوجود مناسبت حالات عرب کے
جیسے کہ اس نو باب مکاشفات مین ہے ترجمہ کرنیوالے نے لفظ عرب کے معنی ٹڈیان کیون
قرار دی صرف قوم عرب کہ ٹڈیون سے جسکو تشبیہ دی گئی صاف کیون نہ لکہدی
تاکہ زیادہ مطلب صاف ہوتا اور تشبیہ کی حاجت نرہتی - ان سب باتون پر غور کرنیسے
پادریصاحب کی عقل کا مقدار ہر شخص کو معلوم ہوسکتا ہے اس سے زیادہ اور بہی
دانشمندی پادریصاحب سے یہ ہوئی کہ کتاب مکاشفات یونانی مین تصنیف ہوئی
اور عبرانی لغات اوسمین بیان کرتے ہین بہلا مکاشفات کو عبرانی لغت سے
کیا علاقہ پہر یہ بہی پادریصاحب کا صریح جہوٹ ہے کہ ٹڈی عرب ہی سے نکلا کرتی ہے
(دیکھو صفحہ ۵۳ سطر ۴) کیونکہ کنعان مین ٹڈی بارہون مہینے رہتی ہے تب حضرت
یحیی کی خوراک صرف ٹڈی تہی (متی ۳ باب ۴) ابتو پادریصاحب کی بلند
پروازی سب گرد ہوگئی اور ساری ہوا بگڑ گئی (آیت ۴) اور انہین کہا گیا
کہ زمین کی گہاس یا کسی سبزی یا کسی درخت کو ضرر نہ پہنچاوین مگر صرف ان آدمیونکو
تفسیر گہاس اور سبزی اور درخت سے مراد دنیا کے لوگ ہین خاص و عام یا انکہ
مسلمان لوگ جب ملکون کو فتح کرتے تو درختون کو نہ کاٹتے تہے کیونکہ اونکو مذہب

قاطع الشجر گنہگار ہے اور یہ کہ اونکو کہا گیا کہ ہر انسان کو دکھہ دین مگر صرف ون لوگونکو جنکے ماتہے پر خدا کی مہر نہین ہے سو تواریخ سے ظاہر ہے کہ اون دنون مین محمدی لوگ خاص اون بت پرست عیسائیون سے لڑتے تھے جنکا ذکر اونکی قرآن وحدیث مین ہی ملتا ہے یعنی رومن کاتہولک سی جو بت پرست ہین انتہے اقول آیت مین ہے اور اونہین کہا گیا یعنی الہام بہیجا گیا اگر یہان مسلمانون ہی مراد ہے تو اونکا الہام یافتہ ہونا ثابت ہوتا ہے جیساکہ پادریصاحب بہی لکہتے ہین کہ اونکے مذہب مین قاطع الشجر گنہگار ہے واہ پادریصاحب کبہی تو مسلمانون کی ایسی تعریف اور کبہی وہ مذمت اسکے سوا اوس زمانہ مین مسلمانون نے رومن کوتہولک کو تو کبہی دیکہا بہی نتہا کیونکہ اون ملکون مین رومن کاتہولک نتہے بلکہ اور ہی فرقے تھے نسطوری یانی اور مصری اور ارمنی اور مانیکی اور ابیونی وغیرہ جیساکہ فانڈر صاحب اختتام دینی مباحثہ مطبوعہ ۱۸۵۳ء صفحہ ۳۴ مین لکہتے ہین ۔

(صفحہ ۵۴) مکاشفات ۹ باب اور اونہین یہ دیا گیا کہ اونکو جان سے نہ مارین بلکہ یہ کہ وہ پانچ مہینے تک اذیت اوٹہاوین اور اونکی اذیت بچہو کے ڈنک کی سی اذیت ہی الخ **تفسیر** اس آیت مین دو باتونکا بیان ہے اول کہ جان سے کسیکو نہ مارین بلکہ پانچ مہینے دکہہ دیوین کلام الٰہی کے محاورہ کی موافق ایک دن برابر ہے ایک برس کے اور ایک ماہ برابر ہے تیس برس کے ۔ اور تواریخون سے ظاہر ہے کہ اونکا مقصد ۶۱۲ء سے ۷۶۲ء تک رہا جسکا ماحصل تفریق ۱۵۰ برس ہوتے ہین دویم آنکہ یہ جانور بچہو بہی عرب ہی کا مشہور ہے (استثناء ۸ باب ۱۵) اونہون نے اون بت پرست عیسائیون پر جو اونکے قبضے مین آگئے تہے یہ احکام جاری کیئے تہے اول غلامی مین رہنا دویم محصول

یا خراج دینا سیوم بے ہتیار رہنا چہارم مسلمانون کے سامنے نہ بیٹہنا بلکہ ادب سے
کہڑا رہنا پنجم کوئی نیا گرجا نہ بنانا ششم مسلمان اپنی مسجدونمین اذان دین پر عیسائی
اپنی بندگی کے وقت گہنٹہ نہ بجاوین ہفتم اگر کوئی آدمی عیسائی ہوجاوے جان سے
مارا جائے پر مسلمان ہوجاوے تو بڑی عزت پاوے - یہ احکام اونکے دین مین
کیسی سخت اذیت پہنچاتے ہونگے - اگر کوئی ظالم بادشاہ اسوقت مسلمانون پر
ایسے احکام جاری کرے تب اونکا درد واذیت انہین ہی معلوم ہو مگر یہ رحمۃ للعالمین
کے بندون کی سلطنت ہی اسلیئے ایسا نہین ہوتا انتہے **اقول** اسمین تو پادریصاحب
نے سراسر جہوٹ ہی بہردیا ہے کیا اوس ڈیڑہ سو برس کے عرصہ مین عیسائی
کوئی بہی مسلمانون کے ہات سے مارا نہین گیا یرموک کی لڑائی مین ڈیڑہ لاکہہ
عیسائیونکا قتل پادری صاحب کی نظر مین کچہہ بات ہی نہین ہے دمشق پر ہزارون
عیسائیونکا مقتول ہونا پادریصاحب کے ذرا بہی تاسف کا باعث نہین ہوا اور
حلب اور انطاکیہ وغیرہ مین بیشمار عیسائیونکا مارا جانا پادریصاحب کے خیال مین
بہی نہین آیا اگرچہ سیکڑون انگریزی مورخون نے ان سب لڑائیونکا مفصل ذکر
لکہا ہے خاصکر گبون صاحب ومی مورخ کی تصنیف اس دعوی پر معتبر گواہ ہے
اور یہ سب لڑائیان سنہ عیسوی مین ہوئین تہین - واہ پادریصاحب ایسے
مشہور واقعات کی بہی آپکو خبر نہین تو ایسی تفسیر لکہنے پر کیون امادہ ہوئے اور
پیشتر عرب کو ڈہی سے آپ نے تخصیص بخشی تہی اب بچہو بہی عرب ہی کا مشہور
بتاتے ہو حالانکہ استثناء باب ۸ مین تو بچہو سے پیشتر سانپ کا نام موجود ہے
پس بچہو کو اوس سرزمین سے خصوصیت کیا ہوئی - مگر یہان بہی تو پہر صاحب
کی اوس اپنی قلم کی درازی کا ذکر ہوگا جبسے سیکسن کے سردار فریڈرک نے خواب مین
دیکہا تہا کہ پاپا صاحب کے تاج تک پہنچا (تواریخ کلیسا چہاپہ بپتسمن پریس کلکتہ سنہ ۱۸۴۹

صفحہ ۲۲۸) کیونکہ اسیطرح بچھو کا ڈنک بہی اوسکی درازی دم کے ساتھہ
کام کرتا ہے۔ اسکے سوا تمام ملک شام اور کنعان وغیرہ کے عیسائیونکو
جنہے سنہ ۶۳۶ عیسوی مین مسلمانون نے قتال کیا پادری صاحب نے بت پرست
لکھا ہے اگر یہی سب بت پرست تھے تو خداپرست عیسائی کہان چھپے رہے
پر قسطنطنت کا تو اوس زمانہ مین وجود بہی نتہا اور یہ جو آپ رحمتہ للعالمین
کے بندونکو یاد دلاتے ہین کہ مسلمانون پر ایسے بد احکام جاری کرین یہہ
آپکا گمان بد ہے کیا دانشمندون سے یہ بات پوشیدہ ہے کہ لڑین ساتوین
صدی کے مسلمان اور انیسوین صدی کے مسلمانون پر بد احکام جاری ہون
اسکے سوا وہ بد احکام بہی ایسے نتہے جیسے آپ نے لکھے ہین اوّل غلامی
مطلق نتہی سب آزاد تھے دوئم محصول صرف دولتمندون پر تہا اور وہ تیرہ روپیہ
سال سے کسی پر زیادہ نتہا کیا تم نہین جانتے کہ اوس زمانہ مین اسلامی
تحصیل ملک سے دہ یکے سے زیادہ نتہی سیوم بے ہتیار کوئی نرہتا تہا چوتہی
شرط تو محض بے بنیاد ہے بلکہ عیسائی اکابر کی حضرت عمر رض نے بیت المقدس
مین بڑی عزت کی تہی۔ پانچوین شرط کا کچہہ معتبر ثبوت نہین ہے اب ہی ملکہ
انگلستان اور بادشاہ پروشیہ کیطرف سے بیت المقدس مین گرجا تعمیر ہوا ہے
دیکہو الکتاب کے مقامات المعروف صفحہ ۲۶ چہٹی شرط صریح جہوٹ ہے صرف
موگریون سے گہنٹا بجانے کی ممانعت تہی۔ ساتوین شرط غالباً صحیح ہو لیکن
عیسائی مورخون نے اسکا ذکر اور طور پر کیا ہے کہ انہین ممانعت ہوئی کہ کسی
مسلمان کو نوکر نرکہین چنانچہ کتاب دولت فاروقی مین اسکا مفصل حال لکہا گیا
ہوا — اب ہم معتقدین موتہر کے چند قوانین مررت الصدق مولفہ پادری
بیڈلی صاحب کے صفحہ ۷۵ سے لکہتے ہین۔ اول کا تہولک اپنے والدین کی جائیداد کے

قابض نہو سکتے تہے دویم نہ بعد اٹہارہ برس کے کسی کی جا بیداد ہول لے سکتے
تہے سیوم کاتہولک نہ مکتب رکہہ سکتے نہ تعلیم دے سکتے تہے کیونکہ ایکی
سزا مین دوایم الحبس ہوتے تہے چہارم کاتہولکونکو دوچند خراج دینا پڑتا تہا پنجم
جو کسی پادری نے نماز کی تو اوسے تخمیناً تین سو تیس روپیہ کے اپنے مال سے
قرقی مین دینا پڑتا تہا اور جو کوئی نماز سنے اوسپر تخمیناً سات سو روپیہ جرمانہ
اور ایک برس کی قید کا حکم تہا ششم جو لندن سے پانچ میل سے زیادہ دور
جاتا اوسپر ہزار روپیہ کا جرمانہ تہا ہفتم اگر کوئی کاتہولک یا اور شخص اپنے
لڑکے کو انگلند سے باہر کاتہولک مذہب مین تربیت پانیکو بہیجے تو وہ اور
اوسکا لڑکا اپنی ملکیت سے علاوہ اپنی جانون سے محروم کیئے جاتی غرض اسطرح
کے ایکسو سے زیادہ بیرحم قانون جاری تہے اب ان قانونونکو اون اسلامی
قانون سے مقابلہ کرنا چاہیئے اور ممکن ہے کہ پانچ مہینے مین یہ مسودہ قانون
تیار ہوا ہو - اور یہ بہی یاد رکہنا چاہیئے جو پادری صاحبنے چوتہی آیت کی
تفسیر مین لکہا ہے کہ اونہین کہا گیا کہ - کسی درخت کو ضرر نہ پہنچاو مین مگر صرف
اون آدمیونکو جنکے ماتہے پر خدا کی مُہر نہین انتہے یعنی نامقبولونکو ضرر پہنچاو
پس اگر وہ عیسائی سب بقول پادریصاحب نامقبول اور مستوجب عذاب الہی
تہے تو اونہین سزا دینے والی ضرور ہے کہ خدا کے مقبول اور برگزیدے ہون
آیت ٦ اور اون دنون آدمی موت ڈہونڈینگے الخ تفسیر یعنی جسوقت
محمدی زمانہ آویگا اور اوسکی ایذا دنیا مین شروع ہوگی اور وے اون عیسائیونپر
قابض ہونگے تو ایسی مصیبت لاوینگے کہ لوگ اونکی تکلیف سے موت کو تلاش کرینگے
چنانچہ یہ تو مشہور بات ہے کہ محمدیون نے عیسائیونکو دکہہ دیکر موت کا متلاشی
بنا دیا تہا انتہے **اقول** جب اگلی باتین پادریصاحب کی بالکل ثابت ہوئین

تو یہ بات بہی بالکل غلط ہے سب عیسائی مورخون نے لکہا ہے کہ ایسا ظلم
عیسائیون پر مسلمانون کیطرف سے کبہی نہین ہوا دیکہو جان ڈیون پورٹ کی
کتاب انگریزی صفحہ ۱۴۴ کہ رائن ندی سے لیکر یورپ کی شمالی حدون تک
لوتہر اور پوپ کے معتقدین قتل ہوئے انتہٰی

آیت ۷ کی تفسیر مین پادری صاحب لکہتے ہین کہ وہ لوگ گہوڑون کیسی
صورتین رکہتے ہونگے بظاہر یہ اونکے عادات کیطرف اشارہ ہے - یا اسلیئے
کہ اوس ملک کا گہوڑا نامور ہوتا ہے یا آنکہ محمدی جہنڈے پر گہوڑے کی دُم کا
چور لگا ہوا اوس عہد مین تہا یا اسلیئے کہ شہوت پرستی اور جنگ جوئی وانکی
مشہور ہے اونکے سرون پر سونے کے تاج ہونگے یہ اشارہ ہے اون عماموں
سے جو زرد رنگ یا اور قسم کے اونکے سرون پر رہتے الخ **اقول** یہ سب ہی
پادری صاحب کی محض یاوہ گوئی ہے انسان مین گہوڑے کی کیا عادت ہوسکتی
ہے ہان خر عیسےٰ کی اگر ہم تعریف کرین تو اوسے گہوڑے سے تشبیہ دے سکتے
ہین کیونکہ گدہے اور گہوڑے مین تہوڑا تفاوت ہے عرب کا گہوڑا البتہ نامور ہے
مگر یہان ناموری کا کیا ذکر ہے - آیت مین تو ٹڈیون کی صورتین گہوڑون
کیسی لکہی ہین خواہ عرب کی ہون خواہ الیمان کے اور پادری صاحب پیشتر
یہی لکہہ چکے ہین کہ گہوڑا سلطنت روم کا نشان ہے دیکہو صفحہ ۲۷ سطر ۴
اور بار مین لوتہر صاحب پیشتر رومی کلیسیا مین شامل تہے (دیکہو تفسیر مکاشفات
صفحہ ۶۵ سطر ۱۲) اور محمدی جہنڈے پر گہوڑے کی دم کا چور یہ بات پادری صاحب
نے کہان سے معلوم کر لی مجہے اس سے اطلاع نہین ہے اور اگر ایسا ہو بہی
تو کیا صورت اور دم مین کچہہ تفاوت ہی نہین ہے اور کیا گہوڑے سے مراد صرف
اوسکی دم ہی ہوا کرتی ہے اور شہوت پرستی سے اگر یہان غرض ہوتی تو

بکرون کا نام لکھنا بہتر تہا یا گھوڑونکا مگر بکرونکا نام اسلیئے نہ لکھا کہ مارٹین
لوتہر صاحب کے منہ پر داڑہی نتہی اور جنگ جوئی مین مُدہی کو مرغ سے
تشبیہ دینا اونسلے ہے بہ نسبت گھوڑے کے کیونکہ وہ دونون بردبار ہی ہین
اور مارٹین لوتہر ان سب صفتون مین ترقی کیئے ہوئی تہے کہ بے نکاح ایک
عورت کہتراین سے تمام عمر ہم بستر رہے اور جنگجوئی تو اونکی ظاہر ہے
پاپا صاحب کے فرمان کو سرعام جلا دیا اور تمام عمر پاپا صاحب سے دلیرانہ برسر
مقابلہ رہے۔ تعجب کہ ان تشبیہون مین سے جو پادریصاحب نے لکہین ایک بہی
صحیح نہ نکلی اور اونکے سرون پر سونیکے تاج جو عربی عمامہ زرد رنگ انکے لکھے ہ
برین عقل و دانش بباید گریست۔ پادریصاحب ہنوز نہین جانتے کہ اہل اسلام سرخ و
زرد کپڑیکا استعمال حرام جانتے ہین اگر عربون سے یہان مراد ہوتی تو زرد عمامہ کا
کیا کام تہا۔ اور مکاشفات ۱۴ باب ۱۴ مین تو سونیکا تاج حضرت عیسیٰ کے سر پر
بہی لکھا ہے اگر اہل عرب یہان مراد ہے تو ثابت ہوا کہ اہل عرب کا وہی
جاہ و جلال ہوگا جو حضرت عیسیٰ کا ہوگا لیکن اگر یہان کسی سرکش قوم سے
مراد ہے تو اون لوگون سے مراد ہوگی جو صرف ٹوپی سر پر رکہتے ہین نہ کہ
عمامہ کیونکہ تاج اور ٹوپی ایک ہی شی ہے مگر عمامہ کو اوس سے کچھ مشابہت
نہین ہو سکتی اور لوتہر صاحب جس سے تو بلکہ ہمیشہ ٹوپی ہی سر پر رکہتے تہے
آیت ۸ کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے ہین یعنی عورتون کیسے سرون پر
بال اور شیر کیسے دانت اونکے ہونگے عرب کے بال بہی مشہور ہین خاصکر علوی
لوگ اس صفت مین نہایت ہی شہرت رکہتے ہین جسکا شاعرون نے بہی اپنے
اشعار مین چرچا کیا ہے حتے کہ سعدی شیرازی اپنی ایک چہوٹی سی کتاب گلستان
مین بہی ذکر کرتا ہے جس سے سنب اتفق مین کرسیاہی گیسو نافتہ کہ من علویم

اونکے دانت شیر کی مانند ہونگے یعنی وہ لوگ گوشت خورے ہونگے جو اکثر
اونٹ بکریان مینڈہے بہت کہاتے تہے یا انکہ عورتون کی مانند نازک یعنی
راستباز پر باطن مین پہاڑ نہولے درندے ہونگے الخ **اقول** ایک خاندان
علوی کے گیسو رکہنے سے تمام مسلمانون کے سر کے بال عورتون کیسے ثابت
ہوگئے واہ صاحب اور علوی کوبہی ہر سال حج مین سر منڈانیسے چارہ نہین ہوتا
اونکے سرون کے بال عورتون کے سے کیونکر ہو سکتے اور جبکہ سب اون مین محلقین
روسکم و مقصرین (سورہ فتح) خدا کا حکم ہو اونہین پادریصاحب عورتون کیسے
بال بتاتے ہین اور اگر صرف علویونکا سر پر بال رکہنا تمام دنیا کے مسلمانونکے
بال رکہنے کا نشان ہے تو انگلستان مین رائٹ انریبل جان اوین ڈیس
اسپیکر ہوس آف کامنس اور الیاس ہیو جو کلی والی سوئی کے موجد ہین اور
اسحاق نیوٹن وغیرہ کے اتنے بڑے بال تہے کہ پندرہ علویونکے بال ملاکر
اونمین سے ایک کے برابر بہی نہونگے اور حضرت شمسون کے بال جو خدا کے
حکم سے رکہے گئے تہے پادریصاحب کو بالکل اسکی خبر نہین (دیکہو قاضیونکی
کتاب) اور حضرت عیسٰی اور حضرات حواریون مین سے کسکے بال عورتونکے
سے نتہے چنانچہ کلمۃ الحق مین مفصل اسکا ذکر ہو چکا ہے مگر مارٹین لوتہر تو
اسطرح داڑہی مونچہہ منڈائے اور سر پر بال رکہے ہوئی تہے کہ واقف کاربہی
بدقت اونمین اور عورت کی صورت مین تمیز کر سکتے تہے چنانچہ اب بہی
اونکی عکسی تصویر مین یہی صورت دیکہہ لیا چاہیئے اور اونٹ بکریان مینڈہے
کا گوشت کہانیسے اگر اونکے دانت شیر کی مانند ہوگئے تو ملائی پر حال اونکی
جو علاوہ اونٹ بکریان مینڈہے کے سور کا گوشت بہی نہین چہوڑتی اونکے
دانت کیون شیر کی مانند نہوئی اور مارٹین لوتہر صاحب کی یہ خود اک بہی تہی لہ

عورتون کی مانند نازک کو جو آپنے راستباز لکہا ہے اسکا ثبوت آپہی کے پاس
ہوگا نہ ترک و عرب عورتون کی مانند نازک ہین اور نہ ایسے نازک کو کوی
راستباز جانتا ہے بلکہ عورتین تو راستبازی کے خلاف مکر اور فریب مین مشہور
ہین اور مارٹین لوتہر کی صورت بہی ایسی ہی عورتون کی مانند تہی ۔
آیت ۹ و ۱۰ کی تفسیر مین پادری صاحب لکہتے ہین اونکی لڑائی کے
ہتیار بظاہر قوی اور مضبوط معلوم ہونگے گویا لوہے کے ہین چنانچہ محمدیون نے
بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے ہم اوسکا دین جاری کرنیکو
لڑتے ہین ظاہر نظر مین یہ بات اچہی معلوم ہوتی ہے پر حقیقت مین یہ بات
قوی نہین بلکہ دہوکے بازی ہے یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ اونکی بکتر
حقیقت مین لوہے کے یعنی قوی نہونگے بلکہ لوہے کی مانند جو بظاہر بہلے پر
حقیقت مین برے اور ضعیف اور شیطانی کام ہونگے اونکے پرون کی آواز یعنی
کوشش اور سعی کا آوازہ بڑی جنگ جویون کی مانند ہوگا پر وہ حقیقی جنگجو نہونگے
بلکہ دنیاوی حقیقی جنگ شیطان سے روحانی طور پر ہوتا ہے انتہے **اقول**
آیت ۱۰ یہہ ہے اور اونکی دُمین بچہوؤن کی سی تہین اور ڈنک اونکی دُمون مین
تہے اور اونکا یہ اختیار تہا کہ پانچ مہینے تک آدمیونکو ضرر پہنچائین انتہے
اب دیکہیے کہ اوس تفسیر کو اس آیت سے کیا علاقہ ہے عربون کی دُمین بچہوؤن
کی سی کس نے ثابت کی ہین یہ تو لنگور کی صورت معلوم ہوتی ہے اور شاید
کسی ایسی قوم کیطرف یہ اشارہ ہو جسکے حرکات بندرون کی مانند سمجہی جاتے
ہون پادری صاحب لکہتے ہین کہ اونکی لڑائی کے ہتیار بظاہر قوی ۔ گویا لوہے کے
ہین ۔ پر حقیقت مین یہ بات قوی نہین بلکہ دہوکہ بازی ہے اگر بقول پادری صاحب
کے محمدیون نے بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے انتہے تو اسمین دہوکہ بازی

کیا ہوئی اگر محمدیون نے جہوٹ کہا ہوتا اور لڑتے تو البتہ دہوکہ بازی ہوتی
پادریصاحب کو مناسب تھا کہ پہلے اُسے ثابت کرتے کہ محمدیون مین یہ خدا کا
حکم نہین تہا باوجود اسکے اونہون نے جہوٹ بول کر دہوکہ بازی کی اور
حقیقی جنگ شیطان سے تو محمدی ہی روحانی طور پہ کرتے ہین کیا شیطان کے
مقابلہ مین کوئی توپ و بندوق کو کام مین لاتا ہے بلکہ صرف لاحول سے
شیطان کو مسلمان بہکا دیتے ہین لیکن شاید جس قوم کے لوگ لاحول
نجانتے ہون وہ شیطان کے واسطے توپ تفنگ کام مین لائین تو اونکی
عقل سے تعجب نہین ہے پس ایسی حالت مین بہی مارٹین لوتہر کیطرف یہ گمان
قوی ہوتا ہے کیونکہ اونہین شیطان سے دنرات کام رہتا تہا وہ آپ کہتی تہی
کہ مین ایک ایسی جوڑی شیطانون کی اپنے پاس رکہتا ہون گویا وہ نجاب
ہین روی زمین کے علمار ربانیون کے انتہی۔ جیساکہ اونکے اقرار سے کتاب
نویدجاوید مین مفصل لکہہ چکا ہون اور لاحول وہ بالکل نجانتے تہے۔
آیت ۱۱ اور اتہاہ کو مین کا فرشتہ اونپر بادشاہ تہا اوسکا نام عبرانی
مین ابدون اور یونانی مین اپلیون ہے انتہی پادریصاحب تفسیر کرتے
ہین کہ عربی اور عبرانی کے الفاظ بہت ملتے ہین یہ لفظ ابدون اصل مین
اَبَدَ ہے بمعنی موت اور ابدون اسم فاعل ہے - معنی اوسکے ہلاک کرنیوالا ہے
اور صراح مین ہے اَبَدَ الرَّجُلُ اَے غضب اور توحش - یہ سب صفتین ہلاک
کرنیوالا اور غصے والا محمد کے اوصاف ہین کہ وہ ایسا ہی تہا اور تعجب نہین
کہ ابدہ کا املا مسلمانون نے بدلکر عبدہٗ بنالیا ہو جو وہ اکثر اقرار کرتا
کہ مین ابدہ ہون انتہی **اقول** پادریصاحب نے کچہہ ثابت نکیا کہ ابدہ سے عبدہٗ
کیونکر بدلا گیا کیا مسلمان الف اور ع مین امتیاز نہین کر سکتے ہین اور حضرت پیغمبر اسلام

صلعم نے کب اقرار کیا کہ مین ابدہ ہون کیا رحمتہ للعالمین کہنے ابدہ یعنی ہلاک کرنیوالا کہہ سکتے ہے اب اگر یہ سب پادریصاحب کا صحیح جہوٹ ہے تو ناظرین کو چاہیے کہ جہوٹون کے واسطے جو الفاظ مستعمل ہین پادریصاحب کو بہی وہی خطاب دین مگر مارٹین لوتھر البتہ اپنی کتاب کی جلد ۷ صفحہ ۲۷۳ مین لکہتے ہین کہ اگر مین حاکم ہوتا تو خرابا قی اور دغاباز پوپ اوسکے متعلقین اورامکے کنبونکی مشکین بند ہوا کر سمندر مین ڈبوا دیتا دیکہو کاتہولک ہرلڈ کی جلد ۹ صفحہ ۱۲۷ اب انصاف کرنا چاہیئے کہ پادریصاحب کے روحانی بادشاہ نے اقرار کیا کہ مین ابدہ ہون یا جسکی طرف اونہین بے ذلیل جہوٹ بولتے خدا کا خوف نہ آیا اور اگر یہ بات جسمین نے لکہی ہے سچ نکلے تو دوزخ کے فرشتے کا نام مارٹین لوتہر ہوگا جو پادری صاحب کا روحانی بادشاہ ہے اور پادریصاحب بہی اوسی دوزخ مین ہونگے جہان اونکا بادشاہ ہے اسکے سوا حضرت پیغمبر اسلام صلعم توریت پڑہے ہوئے نہتے جو عبرانی لفظ ابدہ کو جانتے مگر مارٹین لوتہر کو دن رات توریت و انجیل سے کام تہا وہ ابدہ کا استعمال اپنی نسبت بے وقت کر سکتے تہے۔

آیت ۱۴ ایک افسوس گذر گیا دیکہو دو افسوس ورا وسکے بعد آتے ہین اسکی تفسیر پادریصاحب لکہتے ہین کہ یہ محمد صاحب کے ظہور کا افسوس ہے سنہ ٦١٢ سے سنہ ٦٦٢ تک یعنی پانچ مہینے یا ڈیڑہ سو برس کا تہا جو گذر گیا اس اثنا مین قوم گاف کے درمیان سنہ ٧١١ کے اہل اسلام کو ایک بڑی شکست دی تہی اور سنہ ٧٣٢ء مین چارلس مارٹل نے مسلمانونکو کوہ پیرینیز تک جو اسپین مین ہے بہگا یا تہا مگر یہ ہنگامے بعد زمان مسلمانون کے جو خاص عرب اور خلفا کے وسیلہ سے ہوئین تہین جنکو محمدی بہی و دینی جنگ کہتے ہین سنہ ٧٦٢ مین تمام ہوگئین تہین مسیح نے اکا سوال کہتا ہے کہ اس محمدی یا عربی مصیبت کے بعد دو اور مصیبتین آنیوالی ہین انہیں

آزادی اپنی سلطنت اور مذہب کے کچھ لڑی اور بعد اوسکے اونہون نے وحدانیت خدا کا اقرار کیا اور اوسکے رسول پر ایمان لائے انتہے فتح سسلی سنہ تیسری صدی ہجری مین (صفحہ ۸۳) چنانچہ عبارت کتاب مذکور یہ ہے کہ مسلمانون نے سال ہجری کے تیسری صدی مین کریٹ اور سسلی اور سری کیونز اور کورسیکا کو اپنا مطیع کرلیا انتہے اب پادریصاحب ہی پوچھنا چاہیئے کہ کیا یہ سب ملک فرات کے پورب طرف ہین یا کسی اور طرف کیونکہ پادریصا فرماتے ہین کہ اونہون نے پچھم کیطرف سے کوئی ملک فتح نہین کیا اور یہ عجیب بات پادریصاحب نے لکھی کہ اونکو حکم (فتح کرنیکا) تہا یعنی خدا کی طرف سے حکم تہا لیکن اگر خدا کا حکم نہوتا تو ممکن تہا کہ یہ سب ملک مسلمان فتح کرلیتے تاہم اس چودہوین آیت کی تفسیر پادریصاحب کو یہ کیون نہ سوجھی کہ فرات سے مراد بحر اسود ہے جیسے اسی مکاشفات مین روم کو اکثر جا بابل لکھا ہے (دیکھو مکاشفات ۱۸ باب و ۱۴ باب اور ۱۶ باب ۱۷ کی تفسیر) حالانکہ بابل فرات کے پاس اور روم دریائے ٹیبر کے پاس ہے اور چار فرشتے توتہر اور اوترک سنگل اور یوحن کولویا اور فلپ لانگتھن مین جنہون نے انجیل کو شایع کیا مگر یورپ کی سرحد کے باہر نہین شایع کرسکے کیونکہ بقول پادریصاحب اونکو حکم تہا اور مکاشفات ۱۶ باب ۱۲ مین ہے کہ چھٹے فرشتے نے اپنا پیالہ بڑے دریائے فرات پر اونڈیلا اور اوسکا پانی سوکھہ گیا تا کہ پورب کے بادشاہون کی راہ تیار ہو انتہے اسکی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے ہین کہ اوس سے بادشاہونکے آنیکی راہ کھلجاوے گی تاکہ اوسطرف سے بطور قہر الٰہی بادشاہونکا ہجوم شہر بابل یعنی روم پر ہو (دیکھو صفحہ ۱۰۵) پس فرات پر تو مسلمان حکمران ہین اونہین کو پادریصاحب ٹہراتے ہین کہ روم پر یورش کرینگے چونکہ مکاشفات ۹ باب ۱۴ اور ۱۶ باب ۱۲

ان دونون مقامونمین چھٹے فرشتے کا نام ہے اس سے ثابت ہی کہ دونون
مقامونکا مطلب ایک ہی حال پر ہی مگر پادریصاحب نے اسی ماضی وراوسی مستقبل بنا ڈا
آیت ۱۵ اکی تفسیر مین پادریصاحب یون لکھتے ہین کہ یہ چار فرشتے
جو چار سردار ہین ترکون کے اونکو حکم تہا کہ آدمیون کی تہائی کو مارڈالین
پہلے افسوس والونکو مارنیکا حکم تہا بلکہ صرف ایذا دینی ہی کا حکم تہا پر یہ لوگ
مارنیکو بہیجی جاوینگے سو سب جانتے ہین کہ ان سے ایسا بڑا جنگ ہوا تہا
کہ تمام فرنگستان اونکے مقابلہ پر چڑہ آیا تہا۔ مگر چونکہ لوگون کی شرارت اور
بت پرستی اور بدکاری کی سزا کے لئے یہ افسوس ظاہر کیا گیا تہا اسلیئے ضرور
تہا کہ عیسای مارے جاوین اور ہوشیار ہوکر اپنا چال چلن انجیل کے موافق
درست کرین اسیواسطے اون بغدادی ترکون نے ایکدفعہ بارہ لاکہہ اور ایکدفعہ
نو لاکہہ عیسائی مار ڈالے تہے اور باقی عیسائی شکست کہا کر بہاگ گئے تہے
ایک گہڑی ایکدن ایک مہینے ایک برس تک اون ترکون کو حکم تہا کہ عیسائیون
کی ایک تہائی کو مار ڈالین اس میعاد کے بعد جبکہ ایکدن ایک برس کے برابر لیا جاو
جیسے کہ کلام الٰہی کا محاورہ ہے تو ۳۹۶ برس ۱۰۶ یوم ہوتے ہین —
پس دیکہو کہ ۱۰ جنوری ۱۰۵۷ء مین طغرل بیگ بغداد سے نکلا اور ۲۹ تاریخ
مئی ۱۴۵۳ء مین اوسنے استنبول فتح کیا جو ٹہیک اوسی وقت کے موافق ہے
جو پیشین گوئی مین تہا انتہے اقول یہان پادری صاحب نے بڑا دہوکہ
کہایا کہ ایک گہڑی اور ایک دن اور ایک مہینے اور ایک سال کی میعاد
بحساب فی یوم یکسال تین سو اکیانوے سال ساڑہے پانچ یوم ہوتے ہین
اور اگر چوبیس گہنٹونکا حساب رکہین تو صرف پندرہ یوم ہوتے ہین یعنی
تین سو اکیانوے سال ۱۵ یوم ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ پادریصاحب کا سیاق دانی

مالایطاق بلکہ بالائے طاق ہے اب ۱۸ جنوری ۱۰۵۵ء سے ۲۹ مئی ۱۴۵۳ء کا حساب دیکھنا چاہیے کہ ۳۹۶ سال ۱۲۹ یوم ہوتے ہین حالانکہ بحساب پادری صاحب ۳۹۶ سال ۱۲۱ یوم ہونا چاہیے تھا کر وہ بھی صحیح نہ نکلا اسکے سوا پادری صاحب لکھتے ہین کہ ۱۸ جنوری ۱۰۵۵ء کو طغرل بیگ بغداد سے نکلا اور ۲۹ مئی ۱۴۵۳ء اوسنے استنبول فتح کیا اللہ رے جھوٹ پادری صاحب کا کیا چارسو سال سے زیادہ طغرل بیگ نے دنیا مین زندگی کی تھی پھر یہ محمد دویم کسکا نام تھا جسنے ۱۴۵۳ء مین قسطنطنیہ فتح کیا اور طغرل نے تو ۱۰۶۳ء مین وفات پائی تھی اور اگر طغرل نے قسطنطنیہ فتح کیا تھا تو یہ عثمانی خاندان سلجوقی خاندان کیون نہین کہلاتا ہے کیونکہ طغرل بیگ پوتا سلجوق کا تھا جیسا بریلیف سروی صفحہ ۱۶۰ و ۱۶۱ مین مذکور ہے اگرچہ اس نسب نامے کا جواب بہت آسان ہے لیکن پادری صاحب مین اتنی بھی معلومات پائی نہین جاتی اور طغرل بیگ خلیفہ بغداد کے حضور سے خلع اور مرخص ہو کر ۱۰۵۵ء مین اپنی دارالریاست رَے واقع ملک ایران کو گیا تھا یا استنبول فتح کرنیکو نکلا تھا ہان اوسکے بھتیجے الپ ارسلان نے جو بیٹا تچغر بیگ کا تھا البتہ ۱۰۶۷ء سے پیشتر ڈاجی نز بادشاہ قسطنطنیہ سے لڑائی کی تھی مگر یہ لڑائی ارمینیا پر ہوئی تھی نہ یہ کہ استنبول پر جہان اوس نصرانی بادشاہ نے شکست کھائی اور اسیر ہوا پھر سرفراز کیا گیا اور اپنی دختر ملک شاہ سلجوقی پسر کوچک الپ ارسلان کے ساتھ بیاہ دی (دیکھو تواریخ مذکورہ) اب حساب دس ایک گھڑی ایکدن ایک مہینے ایک سال کا اگر پادری صاحب پسند کرین تو مین عرض کرسکتا ہون کہ ۱۰ نومبر ۱۴۸۳ء مین مارٹین لوتھر شہر ایسلوبن مین پیدا ہوا اور اکتیسوین اکتوبر ۱۵۱۷ء مین (ایضاً تفسیر صفحہ ۷۴) پچانوے سوال پاپائی رسم کے برخلاف لکھ کر گرجا گھر کے دروازہ پر لگا دیے تھے پس ۱۴۸۳

اور ۱۵۱۷ کی درمیانی مدت مع مہینون اور تاریخ کے جو پیشتر لکھہ چکا ہون
کچھہ قرار دیجائے تو یہی مدت اوس ایکدن اور ایک گہڑی اور ایک مہینے
اور ایک سال کی ہوگی اور چونکہ ہر دن کی مدت مقرری نہین ہے جیسا
پادری صاحب خود اسی کتاب مین لکھتے ہین کہ دن کبھی بارہ گھنٹے کی
برابر ہے کبھی چوبیس گھنٹے اور کبھی ایک سال کبھی ہزار برس کے کبھی
اس سے بہت زیادہ (دیکھو صفحہ ۶۹) پس ان مدتون مین سے
جو مطابق سنین پیدایش وغیرہ لوتہر کے ہو سکے اوسیکو اصل مدت قرار
دینا چاہیئے اور سردست یہ ایک حساب اور بہی درست آتا ہے کہ ۲۹۱
سال ۵۰ یوم کے مقابل مین ۳۲ سال ۲۵۵ یوم جو لوتہر کی پیدایش سے
اغاز رفریشن تک ہوتے ہین یون سمجھنا چاہیئے کہ تین سو کا مخفف ۳۰
یعنی ہر سینکڑے پیچھے دس اور ہر دہائی کے مقابل مین ایک کیونکہ ہر دہائی
کی اصل یہی ہے اور ایک ہی ترقی کرکے دس اور سو ہو جاتا ہے اور نو
سال کے واسطے ہر تین دہائی کے مقابل مین ایک جیسا کہ عیسائی عقیدہ
تثلیث کے ساتھہ توحید اور توحید کے ساتھہ تثلیث ہے پس وہان تین سو
نوّے اور یہان ۳۲ اونہین کے مطابق ہوئے باقی رہے وہان ایکسال
۵۰ یوم اور بحسب تعین پادری صاحب جو ایکسال ۳۶۰ یوم کا سمجھتے ہین دیکھو
تفسیر مکاشفات صفحہ ۳۸ سطر ۷ اس حساب سے کل ۳۶۵ یوم ہوئے اور یہان
باقی ہین تین سو پچپن یوم پس وہ سال شمسی پورا ہے اور یہ سال قمری
پورا ہے اسطرح ۲۹۱ سال ۵۰ یوم کے مطابقت ۳۲ سال ۲۵۵ یوم سے
بخوبی ہو گئی۔

آیت ۱۶ اور فوجون کے سوار شمار مین بیس کرور تھے الخ تفسیر آیت مین

اہل اسلام کی فوج کا شمار مذکور ہے — اور حقیقت مین تمام مسلمان اوس جنگ
مین سوار تہے مگر عیسائی لوگ سب پیادہ تہے انتہے **اقول** پہلا یہ کہ کسکے
خیال مین آسکتاہے کہ سب سوار ہی ہون اور پیادہ ایک بہی نہو یہ محض
جہوٹ ہے اور اسیطرح یہ بہی صریح جہوٹ ہے کہ عیسائی سب پیادہ تہے
اور ایک بہی اونمین سوار نتہا کہ پادری صاحب نے عیسائیونکو محض گہس کہدا
سمجہہ لیاہے کہ اونمین سے ایک کو بہی گہوڑا نصیب نہین مگر آیت مین سوار
یا پیادہ کے ذکر سے غرض نہین صرف اونکی کثرت مذکور ہے خواہ سوار ہون
خواہ پیادے اور یہ پیروان لوتہر کا شمار ظاہر ہے چنانچہ تواریخ کلیسیا چاپ
بپٹسٹ مشن پرس کلکتہ ۱۸۴۹ء صفحہ ۲۳۹ مین لکہاہے کہ ۱۵۲۹ء
مین پاپاے روم کا کوئی قاصد جو ملک المان مین ہوکر جاتا تہا اوسنے کہا
کہ ہر ایک مقام مین جہان ایک آدمی پاپا صاحب کا طرفدار ہے وہان تین آدمی
لوتہر کے طرفدار ہین انتہے۔

آیت ۱۷ اور گہوڑے اور اونکے سوار دیکہنے مین سب مجہے یون نظر
آئے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندہک کے سے تہے اور گہوڑون کے سر
ببرون کے سرون کی مانند اور اونکے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک
نکلتے تہے انتہے **اقول** تفسیر آگ سرخ ہوتی ہے اور سنبل نیلا رنگ ہے
گندہک زرد رنگ ہوتی ہے مگر اون ترکون کے جہنڈے پر جو لڑائی مین تہا
بہی تین رنگ تہے اونکے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک نکلتے تہے
یہ اشارہ ہے اون لوگونکی لڑائی کے اسباب پر کیونکہ اونہین ایام مین توپخانہ
اور بارود اور گولہ کی لڑائی دنیا مین ایجاد ہوئی تہی اور مسلمان اوسی سے
جنگ کرتے تہے انتہے آیت مین تو لکہا ہے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندہک کے

تہے اور پادریصاحب فرماتے ہین کہ ترکون کے جہنڈے پر بہی تین رنگ تہے واہ پادری صاحب نے تثلیث کو بہی آپنے بدنام کیا حضرت سلامت اگر یہان ترکون سے مراد ہو تو وہ بکتر اور خود کہ جنکا ذکر افسیو نکے ۶ باب ۱۳ وغیرہ مین اسطرح کیے ہے تم اپنی تنخواہی سے کسکے اور راستبازی کا بکتر پہنکر اور اون سب کے اوپر ایمان کی سپر لگاکر - اور نجات کا خود اور روح کی تلوار جو خدا کا کلام ہے لیلو انتہے مگر یہان تو چرمن وغیرہ سرد ملک کے رہنے والون کے گرم کرتے اور جاکٹ کا ذکر ہے کہ وہ دنیا مین بہی آگ کی مانند گرم لباس سے پہچانے جاتے ہین یا یہ وہ بکتر ہے جو لوتہر نے اپنا نام بدلکر اور سپاہی بنکر بارٹ بورگ کے قلعہ مین پہنا تہا (دیکہو ہندی تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۶) پہر اوسی آیت مین ہے کہ اونکے یعنی سوارون کے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک نکلتے تہے انتہے مگر پادریصاحب توپخانہ اور بارود گولہ فرماتے ہین لیکن کیا آدمیون کے منہ توپون کے منہ بہی بن سکتے ہین پس یہان بہی اوس بڑے بول کیطرف اشارہ ہوگا جو لوتہر کے منہ سے نکلا تہا جبکہ وہ شہر برمس کے مجلس کے روبرو جوابدہی کے واسطے بلایا گیا اور راہ مین اوسکے دوستون نے اوسے اس عزم سے روکنا چاہا تب اوسنے یہ جواب دیا کہ اگر تمین برگ اور برمس کے درمیان آگ سلگائی جاتی کہ اوسکے شعلے آسمان تک پہنچتے تو بہی خدا کے نام پر وہان جا پہنچتا اور جب شہر برمس کے قریب لوگون نے پہر لوتہر کو وہان جانیسے منع کیا تو اوسنے جواب دیا کہ جتنی کہپریل گہرون پر ہین اگر اوتنے بہوت اوس شہر مین رہتے تو بہی اوسمین میرا گذر ہوتا (ہندی تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۵) —

آیت ۱۸ و ۱۹ ان تینون آفتون یعنی آگ اور دہوئین اور گندہک سے جو اونکے منہ سے نکلتی ہتین تہائی آدمی مارے گئے (۱۹) کہ اونکی قدرتین اونکی منہ مین اور اونکے دُمون مین ہتین کیونکہ اونکی دُمین سانپون کی سی جنمین سر تہے اور وے اونسے ضرر پہنچاتی ہین انتہے تفسیر اس توپخانہ کے وسیلے سے اونہون نے لوگونکی

جانین مارین ۔ شاید مونہون سے مراد تو بچانہ ہے اور دُمون سے مراد اونکا جہنڈا اور سرون سے مراد اونکے افسر ہین الخ اقول آدمی کا مُنہ توپ نہین بن سکتا ہے مگر ویسا منہ جو بڑا بول بولے جیسا کہ ابہی مارٹین لوتہر کی باتین مذکور ہوچکین اور عجب ہے کہ مکاشفات ۱۱ باب کی تفسیر مین پادریصاحب نے مُنہ کی آگ نکالنے والونمین حضرت موسئے اور حضرت الیاسؑ کو شامل کیا ہے اس سے ثابت ہے کہ یہ مُنہ سے آگ نکلنا آتش زبانی انسان مراد ہے نہ یہ کہ توپ اور دُم جہنڈا نہین بن سکتے ہے اسمین اور اوسمین زمین و آسمان کا فرق ہے اونہین ایسی بے پاؤسر کی تحریر مین کچہہ نشیب و فراز کا خیال نرہا کیا پادریصاحب مونکو کلغیان سمجہے جو جہنڈے سے تشبیہ دی اور آیت مین تو لکہا ہے کہ اونکی دُمین سانپون کیسی جنہین سر تہے انتہے اگر پادریصاحب مین عقل ہوتی تو ان دُمونکو اوس جہنڈے سے تشبیہ دیتے جبپر حضرت موسٰے نے پیتل کا سانپ لٹکایا تہا (یوحنا ۳ باب ۱۴) لیکن شاید یہ وہی قلم ہین جو لوتہر کی آہنی قلم سے اور بہت سے بڑی بڑی قلم پیدا ہوتے فیر درک نے خواب مین دیکہے تہے (ایضًا تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۰) اور سرون سے مراد اونکے افسر جو پادریصاحب نے لکہا اسمین ترکون کے لیئے خصوصیت کیا ہے افسر کیا جرمن اور انگلنڈ مین نہین ہوتی ہین اور آیت مین تو یہ عبارت ہے کہ اونکی دُمین سانپون کیسی تہین جنہین سر تہے اور وہی اونسے ضرر پہنچاتی تہے انتہے پس اون دُمونمین ضرر پہنچانیوالے سر ثابت کرنا چاہیئے تہا اور یہ وہی انگریزی قلمنک مین جنہین قلمون مین رکہکر لوتہر صاحب کی رفیق لکہتے تہے جنسے رومی پاپا کو بہت ضرر پہنچا ۔

آیت ۲۰ اور باقی آدمیون نے جو اون آفتون سے مارے نہ گئے تہے اپنے ہاتہون کے کامون سے توبہ نکی کہ دیوئن اور سونے اور روپے اور پیتل اور پتہر اور لکڑی کی مورتون کے جو ندیکہہ اور نہ سُن اور نہ چل سکین پوجا نکرین انتہے اون دونون عیسائیونکو

درمیان قبرپرستی اور بت پرستی اور مقابر پرستی اور تبرکات پرستی اسقدر بڑہ گئی تہی جیسے
آجکل اس ملک مین غیر قومین کرتی ہین الخ **اقول** اسکے جواب کے ذمہ وار ہم نہین ہین
بلکہ رومن کاتہولک عیسائی ہین جنکی طرف پادریصاحب کا یہ خطاب ہے ۔

آیت ۲۱ اور اونہون نے اپنے خونون اور اپنی جادوگریون اور اپنے زنا اور
اپنی چوریون سے جو کرتے تہے توبہ نہ کی **تفسیر** واضح رہے کہ جب یہ عیسائی جو رومن
کاتہولک تہے جنگ سے آئے تو ان بدکارون نے ترکونکو چہوڑکر آپسمین قتال
شروع کی اور بیدار خداپرست لوگونکو یہ بددین لوگ مارنے لگے الخ **اقول**
اسمقام پر ایک ضروری بات مجہے یاد آئی سنہ ۱۸۸۲ھ سے پر ٹسٹنٹ مذہب کے جسمین
یہ پادریصاحب مفسر بہی ہین بنیاد پڑی ہے اور رومن کاتہولک کی قدامت زمانہ
حضرات حواریون رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خاص و عام پر ظاہر ہے اور یہی پادریصاحب
مفسر اپنی ایک کتاب اتفاق مباحثہ مطبوعہ لاہور سنہ ۱۸۷۶ء صفحہ ۶۷ سطر ۱۳ و ۱۴ مین
ارشاد کرتے ہین کہ وہی تعلیم ان کتابون (یعنی اناجیل) مین خود رسولون نے لکہکر
ہماری روحانی باپ دادون کو دی تہی کہ جنسے دست بدست ہمین پہنچی انتہی چونکہ
ظاہر ہے کہ پر ٹسٹنٹ مذہب کی بنا سے پیشتر یہی رومن کاتہولک اوس تعلیم کے بہی
امانت دار تہے کہ سوا اپنے معززاور خاص پادریون کے اور کسیکو کل انجیل اور نہ اوسکا جزو
پڑہنے نہ دیتے تہے جیساکہ پادریصاحب خود صفحہ ۶۷ سطر ۱۰ و ۱۱ مین اقرار کرتے ہین
پس انہین رومن کاتہولک علما سے یہ تعلیم مارٹین لوتہر کو جو رومن کاتہولک تہا (الفیا
تفسیر صفحہ ۶۵ سطر ۱۲) اور اوسنے دست بدست ان پادریصاحب مفسر کو پہنچی
اور فی تحقیقت یہی رومن کاتہولک پادریصاحب کے روحانی باپ دادے ٹہرے کہ
جنکو پادریصاحب نے بدکار اور بددین اس تفسیر مکاشفات ۹ باب ۲۱ مین خطاب دیا ہے
کیا خوب تعلیم پادریصاحب نے اپنے روحانی باپ دادون سے پائی ہے کہ جسکا اثر پادریصاحب

یہ ظاہر ہوا فی الواقع ایسی تعلیم پہنچانیوالے کو بہی بدکار اور بددین کے سوا اور کیا کہنا
چاہیئے اور جبکہ پادری صاحب نے اپنے روحانی باپ دادون کی یہ خدمت کی تو جسمانی
باپ دادون کے ساتھہ کہانتک زیادہ نکیا ہوگا بلکہ پادری صاحب جس گھر کا چراغ ہین
ایسی چیز بانٹے اوس گھر والون کا آپنے اور زیادہ نام روشن کیا ہوگا [illegible]
ان پادری صاحب تفتیش نے ہدایت المسلمین وغیرہ مین باربار دعوی کیا ان لفظون سے
کہ محمد صاحب کا ذکر صرف مکاشفات ۹ باب مین ہے مگر یہان تو ایک آیت بہی
اوس باب کی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلوة والسلام کے حقمین ثابت نہوئی۔
صفحہ ۸۶ مکاشفات ۱۱ باب مگر اوس دالان کو جو ہیکل کے باہر ہے چہوڑ دے
اور مت ناپ کیونکہ وہ غیر قومونکو دیا گیا ہے اور وہ مقدس شہر کو ۴۲ بیالیس مہینے
پامال کرینگے انتہے **تفسیر** یہان پر اوسی ہیکل کا ذکر ہے جسکو یروسلم مین سلیمان
نے بنایا تہا آسمانی ہیکل کا ذکر نہین کیونکہ وہ غیر قومونکے تصرف مین ہرگز نہین آسکتی
ـــ تاکہ وہ لوگ مقدس شہر کو بیالیس مہینے تک یعنی ۱۲۶۰ برس تک پامال کرین
یہان سے ظاہر ہے کہ یہ شہر یروسلم ان مسلمانون کے ہاتہہ مین پامال کرنیکے لیئے
۱۲۶۰ برس تک رہیگا مگر یہ بات کوئی آدمی معلوم نہین کر سکتا کہ اس میعاد کا اندازہ
کس حساب سے ہے اور کس سنہ سے اسکا شروع ہوا اور ہر سال کتنی مدت کا ہے کیونکہ خدا کے
کلام مین ایکدن برابر ہے ۱۲ گہنٹے کے کبہی ۲۴ گہنٹے کے کبہی ایک برس کے کبہی ہزار
برس کے کبہی اس سے بہت زیادہ انتہے **اقول** ابتک تو یہ ہیکل جسے مصنف مکاشفات
دیکہہ رہا تہا آسمانی تہی اور تمام مکاشفات مین جہان اس ہیکل کا ذکر آیا آسمانی ہی ہے
دیکہو اسی تفسیر کے صفحہ ۹ اور مکاشفات ۱۱ باب ۱۹ اور ۱۵ باب ۵ و ۸ اور ۱۶ باب ۱ و ۱۷
اور ۲۱ باب ۲۲ اگر یہان جو ترکونکا ذکر منظور رہتا تو وہی ہیکل زمینی ہوگی اسلیے سوا
ابہی تک تو پادری صاحب ایکدن ایک برس کے برابر لگاتے آئے ہین جیسا کہ مکاشفات

۹ باب ۱۵ کی تفسیر مین (دیکھو صفحہ ۶۰) اور صفحہ ۳۴۷ و ۳۴۸ مین بہی حساب پادریصاحب کا
موجود نہے مگر اب بیان جو اندیشہ ہوا کہ درحالت زیادہ قیام تسلط اسلام کے بیت المقدس
مین یہ حساب پادریصاحب کا باطل ہوجائیگا تو باوجود ۱۲۶۰ ہی کی مدت ٹہرانیکے دن
کے متفرق مقدار ظاہر کیئے اور یہ بہی لکہدیا کہ نہین معلوم کس سنہ سے انکی ۱۲۶۰ برس
کا شروع ہوا حالانکہ آخر صفحہ ۳۴۷ اور شروع صفحہ ۳۴۸ مین پادریصاحب آپہی لکہتے
ہین کہ پس صحیح خیال یہ ہے کہ جبدن سے یروسلم پر مسلمانون کی حکومت ہوئی اوسی
دن سے ۱۲۶۰ یوم کا شروع ہوتا ہے انتہی ان دونون مقامون کے دیکہنے سے باقرار
پادریصاحب مقدار یوم اور یروسلم مین شروع حکومت اسلام کا زمانہ تو ثابت ہوگیا
اب سنیئی کہ باتفاق جمیع مورخین روم و انگلند سنہ ۱۶ ہجری مین بیت المقدس کو مسلمانون
نے فتح کیا تہا چنانچہ فانڈر صاحب بہی میزان الحق مطبوعہ ۱۸۵۰ ع کے صفحہ ۲۲۸
باب ۳ فصل ۵ مین یہی لکہتے ہین اور اب ۱۲۸۵ ہجری ہے پس بحساب سال قمری
کہ یہی عمل درآمد سب انبیا علیہم السلام اور مصنف مکاشفات کا بہی تہا ۱۲۷۰ برس
تسلط اسلام کو یروسلم مین گذر چکے ہین اور پادریصاحب کی پیش گوئی سے دس
برس زیادہ کی نوبت آگئی اب دیکہین پادریصاحب اس قائل سے دنیا مین کیا
منہ دکہاتے ہین یا نہین کیونکہ دو طرح کی ندامت پادریصاحب کو اوٹہانی پڑی ایک
تو یہ کہ سب لوگ ہنسینگے کہ کیا خوب تفسیر مکاشفات پادریصاحب نے لکہی اور دوسرے
یہ کہ پیشن گوئی ایسی کی جو کہنے سے دس برس پیشتر ہی باطل ہوچکی تہی اب کسی بات
مین ۱۲۶۰ حلف پادریصاحب اوٹہاتین اور بارہ سو ساٹہہ گواہ اپنے دعوے پر لائین
تب بہی ۱۲۶۰ برس تک لوگ انکی بات کا یقین نکرینگے اگر پادریصاحب حیلہ کرین
کہ ۱۲۶۰ دنکا سال مین نے تجویز کیا تہا تو جاہل بہی اونہین قائل کردینگے کہ جس
کتاب کے تفسیر آپ نے لکہی ہے اوسکا مصنف جس قسم کے سال مانتا تہا انکو اوسیکے

بموجب تفسیر لکھنے کے سوا اور کیا منصب ہے یہ کیونکر ہو سکے کہ مصنف قمری سال لکھوا
اور کوئی سال نجانتا ہو اور آپ اوسکے قول کی شرح مین اون برسونکا شمسی یا کچھ
اور حساب لگائین تو اس سے ثابت ہوا کہ مصنف کے قول کا آپ کچھ مطلب ہی نہین
سمجھے یا مصنف کی عبارت مین آپنے اصلاح دی یا اوسمین صریح معنوی تحریف کی
دیکھو مفتاح الکتاب مطبوعہ مرزاپور ۱۸۵۶ع کے صفحہ ۷۵ مین وہ مشہور اور جہاندیدہ پادری
میتھر صاحب جنکی چھپوائی ہوئی بیبل اردو مع رفرنس مطبوعہ مرزاپور تمام ہندوستان مین
مروج ہے. لکھتے ہین کہ عبرانی لوگون مین مہینونکا شمار انگریزون کے طور پر نہین مگر قمری شمار
ہوتا تہا چنانچہ اونکے مہینے باری باری ۲۹ و ۳۰ روز کے ہوتے تہے انتہے یہان سے
ظاہر ہے کہ دینی باتون مین اونکا حساب صرف قمری سال پر منحصر تہا علاوہ اسکے پادری
صاحب نے خود چند اقسام جو مقدار دونکے بیان کئے اونمین سے بارہ ۱۲ گھنٹے اور چوبیس ۲۴
گھنٹے سے تو کچھہ غرض ہی نہین ہے کیونکہ گھنٹون کے حساب سے ۱۲۶۰ برس کو علاقہ
کیا ہے باقی رہے تین اقسام اور جو آپنے فرمائی یعنی ایک برس کے برابر اور ہزار برس
کے برابر اور اس سے بہی بہت زیادہ پس ان تینون قسمون مین سے پچہلی دو قسمونکو
پہلی دونون قسمون کی مانند سمجہنا چاہیئے ہو الاول ہو الآخر یعنی بارہ لاکہہ ساٹھہ ہزار برس یا
اوس سے بہت زیادہ کا کون انتظار کر سکتا ہے یہ تو بت پرستون کے حساب سے بہی بڑہ گیا کیونکہ وہ بہی ابتک
دنیا کی مدت لاکہون برس باقی نہین جانتے ہین صرف ایک ہی حساب یعنی ہر دن
ایک برس پادری صاحب کی تجویز کے موجب قابل اعتبار رہا اور اوس حساب سے دس برس
گذرے ہین کہ پادری صاحب کا جہوٹ بارہ سو ساٹھہ دفعہ جانچکر لوگون نے معلوم کر لیا
اس ۱۲۶۰ یوم کا تعین متفرق بیانون کے ساتھہ اس کتاب مکاشفات مین بار بار آیا ہے
دیکھو ۱۱ باب ۳ اور ۱۲ باب ۶ اور ۱۳ باب ۵ اب فرصت نہین کہ پادری صاحب کے آئندہ غلطیونکو
مفصل بیان کرون اسلیئے اختصار عبارت سے مجہے چارہ نہین ہے —

(صفحہ ۷۶) مکاشفات ۱۱ باب کی تفسیر مین پادریصاحب لکہتے ہین کہ شاید یہ دونون (یعنی حضرت موسیٰ وحضرت الیاس) آوین اور ۱۲۶۰ دن تک پہر کام کرین بعد اوسکی یہ ہو کہ وہ حیوان جو اتہاہ کنوین سے نکلتا ہے اونسے لڑے اور اونکو مار ڈالے انتہے **اقول** یہان پادریصاحب نے کچہہ نہ بتایا کہ وہ حیوان کون ہے کیونکہ یہ وہ حیوان نہین ہے جو سمندر سے اوٹہا اور نہ وہ جو زمین سے اوٹہا جسکا ذکر مکاشفات ۱۳ باب و ۱۷ مین ہے

(صفحہ ۷۷) مکاشفات ۱۱ باب ۱۹ کی تفسیر مین پادریصاحب مانتے ہین کہ ۱۲ باب سے باہر والے مضمون شروع ہوتے ہین اور یہ سب مضامین پہر اوپر سے شروع ہونگے یعنی پہلی ترتیب تمام ہوئی اب دوسری ترتیب پہر اوپر سے ہوتی ہی انتہی **اقول** یعنے مصنف مکاشفات نے جو رویا مین کوئی کتاب اندر باہر سے لکہی ہوئی دیکہی تہی اوسکے اندر کے مضمون تمام ہوئے اب اوسکے باہر کے مضامین پہر اوسی گذشتہ زمانہ سے شروع ہوتے ہین اور یہ عجیب بات ہے کہ قیامت تک کے حالات بیان کرکے اب پہر دوسری تیسری صدی عیسوی سے شروع کیا گیا کیا ہر کتاب اندر باہر سے لکہی نہین ہوتی ہے پہر سب کتابونمین یہ ترتیب کبہی نہین سنی کہ ابتدا سے قیامت تک کا حال بیان کرکے پہر ابتدا سے شروع کرین اور پادریصاحب تو لکہتے ہین کہ یہ کتاب مکاشفات وہی کتاب ہے جسکا ذکرہ باب مین ہے پس اس کتاب کے اندر والے مضمونونکو باہر والے مضمونون سے کیون جدا نہین کر سکتے اور مکاشفات مین کہان لکہا ہے کہ اندر والے مضمون ہو چکے اب ۱۲ باب سے باہر والے مضامین مین ملتے ہیں جب آئندہ تفسیر مین پادریصاحب کی عقل نے کام نکیا تب پہر پہلی باتین بیان کرکے تفسیر اپنی قائم کی ہی ۔

(صفحہ ۸۰) مکاشفات ۱۲ باب ۵ اور وہ فرزند نرینہ جنی جو لوہے کے عصا سے سب قومون پر حکومت کریگا اور اوسکا لڑکا خدا اور اوسکے تخت کے آگے اوٹہا لیا گیا **تفسیر** یعنی اگرچہ شیطان بہت زور ماریگا توبہی وہ لڑکا پیدا ہوگا جو نر اور بہادر ہوگا

اور قوی اور مضبوط حکومت کریگا اور تخت الٰہی کے آگے درجہ مقبولیت کا پاویگا اس
پیش گوئی کے موجب قسطنطین بادشاہ نے بڑی بہادری سی بلو نشاہت کے ۔ بت پرستی
کو وہان سے مٹا دیا الخ **اقول** اسوقت مجھے یاد آیا کہ یہی پادریصاحب مفسر
اپنی کتاب تحقیق الایمان مطبوعہ ۱۸۶۶ء صفحہ ۸۰ مین فرماتے مین کہ محمد صاحب کی
سلطنت کا عصا لوہے کی مجازی تلوار تھی انتہے پس پادریصاحب کے اس قول مندرجہ
تحقیق الایمان اور مکاشفات ۱۲ باب ۵ پر سم اوسکی تفسیر کے غور کر کے معلوم کر لینا چاہیئے
کر کے حال سے ان باتونکو زیادہ مطابقت ہے اور اسکے بعد چھٹی آیت کی تفسیر مین ۱۲۶۰
یوم کے جو تاویل پادریصاحب نے مسیحی جماعت کیطرف منسوب کر کے لکھی ہے وہی
اسلامی جماعت کیواسطے بھی ہو سکتی ہے ۔

(**صفحہ ۸۸**) مکاشفات ۱۳ باب ۵ اور بیالیس مہینے تک لڑائی کرنیکو اوسے اختیار
دیا گیا انتہے **اقول** پادریصاحب تفسیر مین لکھتے ہین کہ ۴۲ مہینے ۔ ۱۲۶۰ یوم یعنی
برس کا مطلب ہے کہ اتنے عرصے تک کلیسیا کو دنیا مین دکھہ اوٹھانا اور حیوان سے
لڑنا ضرور ہے مگر کوئی نہین جانتا کہ اس تعداد کی ابتدا کب سے ہے اور یوم کی تعداد
کیا ہے صرف اتنا جانتے ہین کہ اس تعداد پر انبیائے سابق بھی متفق ہین انتہے
مگر پادریصاحب نے یہ کچھہ نہ لکھا کہ اس تعداد پر انبیائے سابق کے متفق ہونے کے
دلیل کیا ہے کیا یہ تفسیر پادریصاحب نے لکھی ہے یا صرف بیوقوفی ظاہر کرنا منظور تھا
یہانسے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب عبارت یعنی ۱۲۶۰ یوم کا ذکر بار بار اس کتاب مین آیا ہے
جب اوسکی خاص غرض کو پادریصاحب بیان کر سکے بلکہ اس بیان سے صاف اپنے
عجز کا بھی اقرار کر دیا تو تفسیر کا کیون حوصلہ کیا ۔

(**صفحہ ۹۰**) مکاشفات ۱۳ باب ۱۰ جو تلوار سے قتل کرتا ہے سو ضرور ہے کہ تلوار
ہی سے قتل کیا جاوے الخ **تفسیر** یعنی اوس حیوان کے وسیلے قید اور تلوار ہی مقدسون پر

چل جاویگی الخ **اقول** آیت مین تو ایک عدہ مقررہ مذکور ہی مگر پادری صاحب کے فہم پر آفرین ہے جو اوسی ایک خاص خبر آئندہ ٹہراتے ہین ۔

(صفحہ ۹۱) مکاشفات ۱۳ باب ۱۸ حیوان کا عدد گن جا کیونکہ وہ انسان کا عدد ہی اور اوسکا عدد ۶۶۶ ہی انتہی **تفسیر** قوم خیروت ۔ پاپا صاحب سے نکلی ہتی وہی لوگ فریب سے تقیہ کرتے تہے ۔ اور پاپا صاحب کے مخالفون کو دریافت کرکے یا تو مطیع بناتے یا قتل کرواتے گویا پاپا صاحب مین جان ڈالتے تہے نہ لفظ لیٹینس جو پاپا صاحب پر صادق آتا ہی اوسکے عدد ۶۶۶ مین الخ **اقول** اسی باب کے ۱۴ آیت مین لکہا ہی کہ اوسی حیوان کے دکہانیکی قدرت دی گئی (دیکہو یہی تفسیر صفحہ ۹۰) **یعنے** خدا نے اوسی قدر بخشی پہر فریب کا ہی کیونکر ہوئی ۶۶۶ عدد سے جو نام پادری صاحب نے تجویز کیا ہے اوسکے سوا ایک اور نام بہی ہی وہ کا پایا جاتا ہی **یعنی یہی لوتہر**

(صفحہ ۹۵) مکاشفات ۱۸ باب اور اوسکے پیچہے ایک دوسرا فرشتہ آیا اور بولا گر پڑا گر پڑا بابل وہ بڑا شہر الخ **تفسیر** اس عہد کے بعد شہر روم جسکا لقب بابل ہی یعنی پاپا صاحب کا دار السلطنت ہے برباد ہو جاویگا یہ پیشین گوئی ابہی پوری نہین ہوئی الخ **اقول** کئی سال ہوئی کہ بادشاہ اٹلی نے روم مین تسلط کر لیا اور پاپا صاحب کا اختیار بالکل اوٹہا دیا پہر کیون پیشین گوئی پوری نہین ہوئی اس سے ظاہر ہی کہ اسنا ہی مین وہی خبر صحیح ہی کہ حضرت امام مہدی آخر الزمان کے عہد مین شہر پناہ روم تکبیر کی آواز سے گرائی جائینگے واضح ہو کہ یہی مضمون ۱۸ باب مین بہی ہے ۔

(صفحہ ۹۹) مکاشفات ۱۹ باب کے تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین کہ ہمارا خداوند مسیح لوگون کے گناہون کے واسطے شہر کے باہر مارا گیا اگر کوئی آدمی اوسکی یہ وکالت کہ اوسنے ہمارے لئے اپنی جان دی قبول کرے تو لایق ہی کہ وہ خود شہر کے باہر مارا جاوے انتہی **اقول** یہ اولٹی بات ہے کیونکہ جو حضرت مسیح کے مارے جانے کا عقیدہ رکہتا ہے چاہیئے کہ بطریق مسنون وہ بہی مارا جاوے مگر جو اونکے زندہ رہنے کا عقیدہ رکہتا ہی چاہیئے کہ وہ بہی زندہ رہی ۔

(صفحہ ۱۰۱) مکاشفات ۱۹ باب ۲۱ چار جاندار الخ **اقول** معترض نے اِن جانداروں کا مطلب جان تا ہی کہ وہ کون ہین ۔

(صفحہ ۱۰۵) مکاشفات ۱۳ باب ۲ و ۱۳ کی تفسیر پادری صاحب لکہتے ہین کہ اژدہا ابلیس ہے اور حیوان پاپا صاحب جہوٹا نبی محمد ہی جسکا ذکر باب ۹ مین آچکا مطلب یہ ہے کہ ان تینون شخصون کی تعلیم دی ہوئی جو لوگ اونکی پیروی کرتے ہین

نکلینگے اور بادشاہون کے پاس جا کر پیغام بھیجا اونکو جمع کرینگے تاکہ خدا سے لڑائی کرین الخ **اقول** گویہ بادشاہ

کس نسبت سے ہو گئی تہا جنہیں سلطنت خدا نے دیکہنے واسطے یہ جمع کرینگے اسکے سواتی ۵ باب ۱۵ میں کہ جہوٹے

نبیون سے خبردار رہو جو تمہارے پاس بہیڑون کے لباس میں آتے پر حقیقت میں پہاڑنیوالے بہیڑئے ہیں انتہی اور مکاشفات

کی تفسیر میں بہت سا ہی پادری صاحب نے لکہا ہے کہ ان جہوٹے نبیون سے مراد انجیلی واعظ ہیں وہ خود اسی مکاشفات ۱۶

باب ۱۳ کے فرشتون کلنو والے نے یوحنا ۴ باب ۲۰۲ کا حوالہ دیا جہان لکہا ہے کہ بہت سے جہوٹے نبی

دنیا میں آئے ہیں انتہی جس سے ظاہر ہے کہ آغاز اسلام سے چہہ سو برس پیشتر بہی جہوٹے نبیون کی جماعت

موجود تہی کیونکہ انجیلی بہی اوس زمانہ میں خود ادعائے نبوت کرتے ہیں (اعمال فرشتون کا ۱۳ باب) علاوہ اسکے ۱۰ باب کی تفسیر

میں بہی پادری صاحب فرماتے ہیں کہ اس جگہہ حیوان سے مراد شیطان ہے (دیکہو صفحہ ۱۱۱) اس سے ظاہر ہے کہ پادری صاحب

نے حیوان کو شیطان اور جہوٹے نبی کو بادشاہ سمجہے یہ خیال کر گئے کہ پادری صاحب انجیلی واعظ میں سے ہی تو

جہوٹے نبی ہیں اور شیطان کی مدد سے مکاشفات ۱۹ باب میں لکہا ہے کہ وہ حیوان پکڑا گیا اور اوسکے ساتہہ وہ جہوٹا نبی

یہ دونون زندہ آگ کی جہیل میں جو گندہک سے جلتی ہے جیتے ڈالے گئے انتہی کیونکہ پادری صاحب بہی

(صفحہ ۱۴۳) مکاشفات ۱۹ باب ۲۰ میں پکڑا گیا اور اوسکے ساتہہ وہ جہوٹا نبی **تفسیر** کلیسیائے مغرب میں

پاپا صاحب گمراہ کنندہ ہو گئے اور اوسکے ساتہہ مشرق میں دین محمدی کلیسیا کے گمراہ ہو کر اہل عرب پاپا

تہے بلکہ پاپا جو حیوان یعنی شیطان کا قائم مقام ہے اوسکی مورت پوجتی یعنی بت پرستی کرتے تہے انہیں کو جہوٹے نبی نے گمراہ

کیا ہے تہے **اقول** پادری صاحب کی نظر میں پادری صاحب بدگوئی ہوتا ہے ہم اہل عرب پاپا صاحب کی مورت کو

پوجتے ہیں مگر یہان بہی مراد تہی سے مراد ہوگی کیونکہ ہزارون تصویرین نبی عیسائیون کے پاس موجود ہیں جن کی

اونکی پرستش ہے مگر مسلمانوں میں تو تصویرین رکہنا مطلق حرام ہے انتہی

(صفحہ ۱۴۴) مکاشفات ۱۵ باب ۲ کی تفسیر میں پادری صاحب فرماتے ہیں کہ یہی مضمون محمدی بہی مانتے ہیں اونکے طور پر کہ

امام مہدی قیامت سے کچہہ پہلے آویگا اور فوج مسلمانی کی زمین اوسکے ساتہہ جمع ہوگی اور مسیح بہی اوس وقت آویگا یہانتک ظاہر ہے کہ مسیح

اگر امام مہدی پاپا کو پکڑ لیگا اور مسلمان اور پاپا والونکو قتل کرکے حقیقی عیسائیون کی مدد کریگا مگر مسلمانوں کا ایمان اونکا

انتہی **اقول** یوحنا ۱۸ باب میں حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ کیا ابن آدم کی زمین پر ایمان پاویگا انتہی سب مفسرین انجیل کا

اسپر ظاہر ہے کہ یہ آیت صرف عیسائیونکے حق مین ہے تو پس حضرت عیسیٰ اگر عیسائیونکو قتل کرینگے یا مسلمانونکو اور نہ صرف یہی بلکہ حضرت عیسیٰ فرماتے ہین کہ نہ ہر ایک جو مجھے خداوند خداوند کہتا ہے آسمان کی بادشاہت مین داخل ہوگا مگر وہی جو میرے آسمانی باپ کی مرضی پر چلتا ہے اوس دن بہتیرے مجھے کہینگے اے خداوند اے خداوند کیا ہمنے تیرے نام سے نبوت نہین کی اور تیرے نام سے بہتیری کرامات ظاہر نہین کیں اوس وقت مین اونسے صاف کہونگا کہ مین تمسے کبھی واقف نہ تھا اے بدکارو میرے پاس سے دور ہو (متی ۷ باب ۲۱-۲۳) تفسیر مکاشفات مین لکھا ہے اس جگہ آسمان کی بادشاہت سے مراد جماعت مومنین یعنی اصلی کلیسیا اور جو نجات اوس کلیسیا مین ورثے ملتی ہے یعنی بہشت انتہے اور باقی مطلب آیتونکا صاف ہے یعنی حضرت عیسیٰ کو خداوند خداوند کہنے والے یعنی انہین خدا سمجھنے والے نہ در اصل عیسائی ہین اور نہ بہشت مین داخل ہونگے اگرچہ وہ اوس وقت عرض کرینگے کہ اے خداوند اے خداوند کیا ہمنے تیرے نام سے نبوت یعنی وعظ نہین کیا تب بھی حضرت عیسیٰ اونسے صاف کہدینگے کہ اے بدکارو میرے پاس سے دور ہو ۔

(**صفحہ ۱۲۶**) مکاشفات باب کی تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین کہ صرف شیطان جھوٹا نبی حیوان اور جھوٹا نبی وہ تو قید ہو چکے اب اونکی مخلصی نہین ہے انتہے **اقول** تمام بنی آدم کی گمراہی کا سبب شیطان ہی ہے مگر پادری صاحب نے شیطان کو حیوان اور جھوٹے نبی سے شرارت مین کم سمجھا ہے اور اوسکی مخلصی بعد ان دونون کی قید کا بالیقین کرگئے حالانکہ آیت مین کچھ اسکا ذکر نہین ہے ۔

(**صفحہ ۱۲۸**) مکاشفات ۲۱ باب کی تفسیر مین پادری صاحب لکھتے ہین کہ یہ شہر مقدس نیا یروسلم ۔ یہ سب آنیوالے مضمون بطور مجاز تشبیہ و استعارہ اور کنایہ سے مذکور ہین ورنہ حقیقت مین وہ ایک مقدسون کی بڑی جماعت ہے الخ **اقول** مگر آئندہ تیسری آیت مین ہے کہ خدا کا خیمہ آدمیون کے ساتھ ہے الخ اگر اس سے جماعت مقدسین مراد ہے تو یہ خیمہ کن آدمیون کے ساتھ ہوگا ۔

(**صفحہ ۱۳۰**) مکاشفات ۲۱ باب اور بزرگ شہر یروشلم کو آسمان پر سے خدا کے پاس سے اوترتے دیکھا انتہے **تفسیر** یعنی پھر مجھے فرشتہ نے خدا کے کلیسیا کو دکھایا الخ **اقول** یہی ۲۱ باب مین بھی دیکھا تھا پھر دوسری بار دیکھنے کی وجہ تو کچھ بھی پادری صاحب نے نہ لکھی وہی خیال فقرہ ۱۱ باب ۱۹

اور ۵ ا باب مین ہے وہ بہی رفع نہوسکا اور ایسی اختلافات مکاشفات بین بکثرت ہین ۔

(صفحہ ۱۳۰) مکاشفات ۱۲ باب ۱۳ پورب کو تین دروازے اوتر کو تین دروازے دکہن کو تین دروازے اور پچہم کو تین دروازے انتہے **تفسیر** دنیا کے ہر چار سمت برعایت تثلیث مقدس تین تین دروازے کہلے ہوئے ہین ہز **اقول** مگر چار سمت بین تثلیث مقدس کی رعایت کیون نہوئی

(صفحہ ۱۴۶) مکاشفات ۲۲ باب اکتے اور جادوگر اور حرام کار اور خونی اور بت پرست اور ہر کوئی جو جہوٹ کو چاہتا ہے اور بولتا ہے باہر ہے انتہے **تفسیر** یعنی یہ چہہ قسم کے لوگ وس مقدس شہر مین (یعنی آسمانی یروسلم یا بہشت مین) داخل نہونگے جنکی فہرست یہ ہی اول کتے یعنی مرتد لوگ اور بے ایمان اور نفرتی بموجب ۲۱ باب کے ان تین صفتون والون کو کتون سے تعبیر کیا ہے ۔ دوم جادوگر لوگ سیوم حرام کار لوگ چہارم خونی پنجم بت پرست ششم جہوٹ بولنے والے انتہے **اقول** کتون سے ذرنیوالے اور نفرتی وغیرہ مراد ٹہری مگر جادوگر اور خونی اور بت پرست و حرامکار وغیرہ سے کچہہ تعبیر نکی گئی واہ پادری صاحب ۔ مگر اب ہی مطلب حاصل ہے کہ جب نفرتی وغیرہ کتون سے تشبیہ دئے گئے تو خود کتے کہانتک زیادہ نفرت کے لایق ہونگے ۔ اللہم احفظنا من کل بلاء الدنیا والاخرۃ وتقبل منا انک انت السمیع العلیم ؛

خاتمہ بخاتمہ بالخیر ؛

مولوی سراج الدین طالد پادری عماد الدین مفسر مکاشفات مولوی خیرالدین برادر بزرگ مفسر موصوف ؛

مولوی سراج الدین صاحب کا عیسائی مذہب ترک کرکے لاہور مین مسلمان ہونا اخبار کوہ نور لاہور مطبوعہ ۱۰ ستمبر [illegible] صفحہ ۷۴ مین مطبوع ہوتہا اور مولوی خیرالدین صاحب عیسائی کا امرتسر مین ۱۶ جنوری کو مسلمان ہونا کوہ نور لاہور مطبوعہ ۲۴ جنوری گذشتہ ۱ صفحہ ۸ ، نمبر ۴ جلد ۲۶ اور پنجابی اخبار لاہور مطبوعہ ۲۴ جنوری گذشتہ صفحہ ۱ نمبر ۴ جلد ۱۰ مین مطبوع ہوا چونکہ ان دونون صاحبون مین سے دونی عیسائی مذہب ترک کرکے اسلام قبول کیا یہی [illegible] پادری عماد الدین صاحب کی حق مین اگرچہ مسلمان نہین ہوئے مگر ان دونون سے بہی ثابت ہے کہ عیسائی تثلیث مین صرف توحید اصل ہے

تاریخ مصنفہ مولوی سید محمد نصرت علی صاحب متخلص قمر مرقد چہ مقبولیت ثابت اسلام

حسب تجویز اہالی انجمن اسلامی دہلی باہتمام سید محمد نصرت علی سکرٹری طبع شد

ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

المنة لله كه بزمان سعيد آوان حميد رسالهٔ نمبر اول از رسائل قاسم العلوم که مشتمل بر دو مکتوبات ست

مکتوب اول

درجواب شبه بعض فضلا که در بارهٔ عدم مملوکیت فدک در رساله
هدیة الشیعه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایة واقدی افتاده بود

مکتوب دوم

درشرح حدیث ابی رزین رض قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا
قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء که در مشکوٰة از ترمذی
مروی است

تصحیح وتنقیح مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی بتاریخ پانزدهم ماه ربیع الاول سنه ۱۲۹۲ هجری
در مطبع مجتبائی دهلی زیب الطباع یافته

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد بیحد واسطی اوس خدای پاک کی جسنی بنی آدم کو خاک سی اشرف المخلوقات بنایا اور جوہر علم و عقل مرحمت فرما کی جملہ کائنات سی مشرف کیا اور درود نامحدود اوس افضل مخلوقات سید الانبیاء والمرسلین پر کہ گم گشتگان تیہ ضلالت کو بواسطہ نور ہدایت کی راہ مقصود پر لگایا و حسب فرمان معجز بیان علمت علم الاولین والآخرین کی باوجود امی لقب ہونی کی دین مبین اوسکی نی جملہ شرائع وادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلواۃ کی یہہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبد الرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی اصلح اللہ حالہما خدمتمین جملہ صاحبان اہل ایمان و اسلام کے عرض کرتی ہین اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد جناب تحتمی مآب علیہ و علی آلہ و اصحابہ الف الف صلواۃ وسلام یرفع العلم و یکثر الجہل اس زمانہ اخیر مین علم کا نام ہی باقی ہی جہل کی وہ کثرت ہی کہ عیان را چہ بیان مگر تاہم فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مد فیوضہم کے بعض تصنیفات اپنی نظر سی گذری کہ جنکی دیکھنی سی ایمان تازہ ہوتا ہی تحقیق بیان و تدقیق مضامین سی سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا سا مزہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ و صدق رسولہ لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق عن کثرۃ الرد بی شک قرآن و حدیث کی دقائق و نکات قیامت تک باقی رہینگی لہذا ہمنی بنظر خیر خواہی خلائق چہاپنا اونکا مناسب جانا تا کہ ہر شخصکو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونہ قدرت خداوندی کو دیکھکر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اوس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا جو صاحب اس تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کرین ہمکو بہی دعای خیر سی یاد کرین



مکتوب اول

در جواب شبهٔ بعض فضلا که درباره عدم مملوکیهٔ فدک که در رساله هدیة الشیعه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایة واقدی افتاده بود

بسم الله الرحمن الرحیم

کمترین هیچمدان بلکه نادان **محمد قاسم** عفی الله عنه بخدمت سراپا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام الله عنایتکم اول سلام مسنون عرض میکند مقبول باد پس ازان عرض پرداز ست که بست و ششم این ماه بغرضی بدیوبند رفته بودم نامه سامی بمیرٹهه آمد بست و هفتم باز آمدم و دیدم که خطوط کثیره از اطراف وجواب آمده نهاده اند چون همه جواب طلب بودند و بعض ازان متضمن تقاضا اول بجواب آن پرداختم واکنون بجواب سامی قلم برداشتم بنام خدا اول مقدمات چندمی نگارم اولین مقدمه که گزارش کردنی ست اینست که علت ملک همین قبض ست و بس ملک جانوران صحرائی و ماهیان دریائی و کاه و هیزم خود روئیده و آب چاه و دریا و زمین افتاده بطوریکه نه حاکم را با و سروکاری باشد نه محکوم را از صورت میبندد همین قبض می بندد و آنکه بیع قبل القبض ممنوع ست وجهش نیز همین ست که مبیع بملک مشتری نمی آید بیع کدام چیز را کند کفار اگر مالک اموال اهل اسلام باستیلاء تام میگردند بهمین وجه میگردند که قبض اهل اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت و قضاء قاضی اگر نافذ می شود بهمین وجه نافذ می شود که قبض مالک اول چنان برخاست که باز امید معاودت نماند چه غاصب اگر غصب میکند باز امید دادرسی حاکم ست چون حاکم خود داند باز کمک از که جویند بالجمله علت ملک همین یک قبض ست و آنکه بیع و شرا و هبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک میدانند از مسامحات نظر سرسری ست نه

عفا الله عنه
الف باید

اسباب تحصیل قبض اند و قبض سبب ملک بدین سبب این تهمت بنام این اسباب نهاده شد دوم آنکه ملک
مبنی للمفعول صفت مال ست و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمیتواند شد که مال واحد در آن واحد بجمیع الوجوه
تمامه مملوک دو یا زیاده مالکان گردد و بحیطه ملک زیاده از یک در آید آری اگر فرق اصلیه ظلیه بمیان آید باز
اگر یک شیء را انتساب مملوکیه بدو کس داشته باشد حرجی نیست خود میدانی که همه عالم و عالمیان و جمله ما فی السموات
والارض بشهادت آیه ولله ما فی السموات والارض بجمیع الوجوه مملوک او تعالی ست این نیست که
کس دیگر در نصف یا کم و بیش شریک او تعالی ست تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا مگر با اینهمه من و تو همه
قلیل کثیر اموال بملک خود داریم و از مملوکات خود میشماریم اگر ما نیز باعتبار ملک در همان مرتبه باشیم که خدا تعالی را
مسلم ست شرکاء غیر متناهی هم جناب او تعالی خواهند بود و نعوذ بالله چاره بجز این نیست که ملک ما از
ظلال ملک او تعالی چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظل آفتاب باشد بالجمله موصوف بالذات
بملک همون وحده لاشریک له ست مگر چنانکه آب بآتش گرم گردد و آئینه و زمین و دیوار و اشجار
بآفتاب منور شوند و باز قدری تعدی آثار ازین اشیاء بظهور آید و باین جهت فاعل آن آثار بظاهر شمرده
شوند همین سان جماعه ذوی العقول بعروض قوة قابضه و محرزه مصدر قبض و احراز میگردند
و منجمله مالکان شمرده میشوند غرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدیوار و غیره
اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیله نور عرضی که از آفتاب گرفته اندرون
خانها را قدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود و بذریعه حرارتیکه از آتش گرفته هرچه درو
می افتد یا برو میریزد گرم میگرداند همچنین بوجه عروض قوة قابضه و محرزه که همانا حاصل جمع عقل و
قدرة ست بنی آدم نیز مصدر مالکیه میشوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیدا است که عروض را
فقط یکمرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یکدفعه نیست از موصوف بالذات صدها تنزل و صدها
انعکاس از یک پایه بپایه دیگر متصور ست قمر از آفتاب مستفید ست و آئینه از قمر و در و دیوار از آئینه
مستفید میگردند همچنین اگر آئینهای دیگر بیفزائید تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النهایه متصور
است غایة ما فی الباب هر مرتبه لاحق از مرتبه سابق ضعیف شود چون در ما نحن فیه نظر کردیم ما بین

مالک حقیقی خداوند وحده لاشریک له و مالکان مجازی یعنی امثال ما و شما یک واسطه بنظر آمد آن کیست مصداق لولاک لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالمتاب عالم حقیقة وسیله کبری برزخ علیا محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم چنانکه وقت شب قمر بمیان آید و برزخ حاجز درمیان آفتاب و زمین و زمینیان شود و بوسیله آن از نور آفتاب مستفید گردیم و بیقین میدانیم که اگر قمر درمیان نمی بود این جلوه شب مهتاب میسر نمی شد همچنین ذات پاک محمدی صلی الله علیه وسلم اگر بمیان نمی آمد و این برزخ کبری وسیله فیوض وجود و دیگر فیوض بالا نمی شد حقائق ممکنه خصوصاً افراد مومنین و مومنات پیرایه وجود خارجی در بر نمیکشیدند و این عالم شهادة را مشاهده نمیکردند منشا راین تحقیق دقیق سخنی ست بس عمیق اگر درپی استیعاب آن شوم این یکدو ورق نسخه طولانی شود و اگر ره اختصار روم شاهد مقصود جلوه نفرماید حیرانم چه کنم گاهی بدلم می آید که حواله بر آب حیات و فتوا ر تحذیر الناس که درینولا مطبع صدیقی مطبوع شده نمایم و گاهی بدلم می آید که ره قلم بکشایم پس از کشش و پیچ بسیار مصلحت دید خود آن دیدم که قدری مختصر اینجا هم بنویسم تا شنود صفت پاک شه لولاک جای میفرماید خاتم النبیین و در جائی ارشاد ست النبی اولی بالمومنین من انفسهم معنی خاتم النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمانه نبوی صلی الله علیه وسلم آخر ست از زمانه انبیا گذشته و بازنبی دیگر نخواهد آمد مگر میدانی که این سخنی ست که مدحی ست در آن نه ذمی با نجا جمله ما کان محمد ابا احد من رجالکم این معنی را چه علاقه که از آن استدراک فرموده فرمودند ولکن رسول الله خاتم النبیین اگر از من پرسی معنیش اینست که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی ست صلی الله علیه وسلم و نبوت آنحضرت صلی الله علیه وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوة دیگران نیست پس چنانکه نور قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دگر نیست بلکه قصه استفاده اختتام یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخر الزمان را باید شناخت صلی الله علیه وسلم و چون اینچنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم خود ممنوع بود و بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چنانکه حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتد همچنین بعد طلوع این آفتاب نبوت تا بقاء نور کلام الله که از فیوض اوست و مثال نور شفق ست حاجت نور نبوة دیگران نباشد و میدانی که بعد ارتفاع کلام ربانی ازین جهان فانی آمدن قیامت تقدیر یافته ورنه تا بشر تقاء عالم

آن وقت اگر نبی دیگر می آمد مضائقه نبود چون اینقدر دریافتی خود دانسته باشی که همه انبیا را از دریوزه گران در دولت احمدیه اند صلے الله علیه وسلم مگر جمله النبی اولی بالمؤمنین اگرچه شخصیه مینماید لیکن حکمش حکم کلی ست چه محمول قضیه العنوان مشتق موضوع وابسته اند اینوقت اینکلام مشابه آنست که گویند هذا السید الحسنی والحسینی مستحق للتعظیم والتکریم اینکلام اگرچه بغرض تعظیم یکس مشار الیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شناسد که استحقاق تعظیم درین یک کس نیست بلکه هر سید که باشد استحقاق این تعظیم دارد همین سان اینجا باید شناخت الکنون بشنو که اولی بمعنی اقرب ست یا احب یا اولی بالتصرف درمعانی ثلثه اگر بغور دیده شود باهم ربط تلازم ست اقربیه علة احبیه واولویه ست وبدین سبب احبیه واولویه از اقربیه جدا نیفتد مگر قصه برعکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضم ضمیمه خود برین قدر شاهد اند که علة کیست و معلول کدام مگر هان اگر در تعقل و تصور اقربیه مشار الیها وقتی باشد این معاصل نتوان شد بنا برعلیه می نگارم که علت را میتوان گفت که از معلول خود به نسبت ذات معلول هم قریب ترست چه معلول خود تعقل ذات خود بی تعقل علة نتوان کرد وجهش اینست که معلول را زیاده ازین تعریف وتشریح نتوان کرد که اثری ست از فلان علة نور آفتاب که بر زمین افتد و در عرف ما دهوپ گویند اگر پرسند زیاده ازین چه گویند که اثر آفتاب ست یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربی که بر سوال یسئلونک عن الروح ارشاد شد از همین قسم ست ومن عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جاست غرض که معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیه وتحتیه که تعقلش بر تعقل علة موقوف باشد اندرینصورت اگر معلول خود خواهد خود را دریابد اول علة خود را دریابد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول را علة در راه می افتد وذات خود بعد از ان می آید اگر گویند العلة اقرب الی المعلول من نفسه بجا باشد ومیدانی که درین میدان حرکة دگر سوا حرکة علمی وانتقال فکری متصور نیست وانیقسم قرب در مباینات یا موصوفات واوصافیکه مفاد اتصاف آنها قضیه اتفاقیه باشد ممکن نیست در مباینات بون بعید باشد ودر اتفاقیات نیز تباین ماهیت ونفس حقیقة می بود اگرچه در محل واحد چنان مجتمع شوند که زید وعمرو در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکی بدیگری بچسپد نور وسایه سان بهم مقترن شوند مگر در ماهیة تباین ست یکی با دیگری

علاقه ندارد این قسم قرب نیست که مصداق اقرب الیه من نفسه یکی به نسبت دیگری باشد اینجا نفس خود اقرب
است بلکه قرب نیز اینجا حکم بعد دارد والعاقل تکفیه الاشارة اندرینصورت هر نبی را با مومنان امته خود
علاقه علیة باشد و اوشان را با و ربط معلولیة و سابق دانسته که انبیاء دیگر با نحضرت صلی الله علیه وسلم همین
ربط دارند نظر برین انبیاء دیگر همچو آئینه که درمیان آفتاب و اندرون خانها که مقابل آفتاب نباشند
واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و افراد امة خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات
علمی که همچو ضحک و بکا و غضب و غیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوة و بالفعل مرتبه بالفعل از معلولات موصوف
بالذات تنها نباشد اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیه میباشد اگر باور نداری بنگر قمر و آفتاب
مستنیر اند مگر این استناره را ضرور نیست که در و دیوار خانه و کاشانه از انها بهره مند شوند وقتیکه شمس و
قمر از دائره افق زحت بالا میکشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از انها منور میگردد و هر که
نمی آید نمیگردد همچنین مرئی گردیدن شمس و قمر استناره مذکور را لازم نیست ممکن ست که شمس و قمر منور باشند
مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند غرض تعدی اوصاف یا وقوع
وصف دیگر بران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم
نیست چون ظهور فعلیة منحصر درین دو قسم ست و حسب تقسیم قوة که فاعلی باشد یا مفعولی اعنی فعلی باشد
یا انفعالی فعلیة نیز منقسم بر همین دو قسم ست و فعلیة هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست
لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم ست مرتبه قوة هم از فیوض
باشد مگر مرتبه قوة را میدانی که از لوازم ذوات اوشان ست نه از عوارض مفارقه چه هر نبوة اول ضرورة
علم ست و ثانیاً ضرورة همة و اراده و مرتبه قوة این هر دو صفة از لوازم ذاتیه ارواح ست نظر برین
ارواح دیگر انبیا شعبها روح پر فتوح محمدی صلی الله علیه وسلم باشند و همین طور ارواح امتیان انبیاء شعبها
شعبها ارواح اوشان و اینطرف ارواح این امة نیز از فیوض محمدی ست صلی الله علیه وسلم اگر فرق
ست همین قدر ست که ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم منزلة قمر اند پیش آفتاب و
ارواح این امة بمنزله انوار زمین و دیوار اندرین صورة نور محمدی صلی الله علیه وسلم در جمله انبیاء و مومنین

سابقین و لاحقین بالضرور ساری باشد و آن قوة علمیه و عملیه قوة قابضه گویا نسخه مرکب از بین دو بسیط
است یکی از عطایا محمدی صلی الله علیه و سلم باشد غرض سرمایه مالکیه دیگر اهل ایمان از آن بادشه دو جهان
و ما بین آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم و باقی ایمانداران از انبیا کرام و امتیان همان نسبت ست که
در آفتاب و قمر و غیره اشیا ست که نورشان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب که نورش بظاهر بالذات ست
یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی موجبات مالکیه یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی که اوصاف
عرضیه اگرچه در بادی النظر از ان معروضات یعنی موصوفات بالعرض نمایند لیکن در نظر حقیقه شناس
نصد منوع دگرست آن جمله این قسم اوصاف را از ان موصوف بالذات پندارند بنا بر علی هذا مملوکات
دیگر انبیا کرام علیهم السلام و امتیان اوشان و هم مملوکات این امته در حالت مالکیه و دیگران نیز از
مملوکات آنحضرت صلی الله علیه و سلم باشد اینوقت معنی برزخیه کبری و وسیله بودن آنحضرت صلی الله
علیه و سلم و استحقاق مقام وسیله که در دعا اذان استدعا آن بهر آن سرور دو جهان ست
صلی الله علیه و سلم و هم آنکه در آیه واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی الخ و هم چنین
در آیه ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله و للرسول و لذی القربی که لفظ رسول را اعلام جداگانه نواخته
اشاره به برزخیه آنحضرت صلی الله علیه و سلم درمیان خدا تعالی و مخلوقات فرموده اند و اشعار باینست
کل اوشان بعد خود نموده اند و بر مالکیه جامعه آنحضرت صلی الله علیه و سلم گواهی داده اند همه محقق در قبضه
و هم دانسته باشی که خلافه مشار الیها در آیه انی جاعل فی الارض خلیفه بجمیع الوجوه خواه باعتبار ملک خواه
باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی الله علیه و سلم را نصیب شد درمیان خداوند کریم الشان و این خلیفه
عظیم الشان فقط دو فرق ست یکی آنکه کمالات خداوندی بجمیع الوجوه و بهمه نهج بالذات اند یعنی
خانه زاد اند از خانه دیگران بدریوزه نیاورده و در ذات محمدی صلی الله علیه و سلم اگرچه همه کمال باشند
مگر همه عطا آن بی نیاز مطلق ست دوم آنکه خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست همه کمالات
او تعالی ازلی و ابدی و قار الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم حاجة مملوکات
خود نمایان نبی صلی الله علیه و سلم را با اینهمه تقدس از خور و نوش و جامه تن پوشش چاره نیست نظر برین

باعتبار روح پر فتوح آنحضرت صلی الله علیه وسلم چنانکه از دیگران در مراتب فوقانی بودند یعنی روح پاک صلی الله علیه وسلم معدن دیگر ارواح بود باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند شاید نظر برهمین دو مرتبه ست که جائی بقول اعتراف انما انا بشر مثلکم ارشاد شد و جائی بر قائلان ما هذا الا بشر مثلنا و امثال ذلک انکار رفت درین مرتبه ملک آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم نیز مزاحم ملک دیگران همچنان باشد که ملک یکدیگر مزاحم جسم مضاد یکدیگر باشد غرض چنانکه در مرتبه اولی اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی الله علیه وسلم با املاک دیگران ضرور بود درین مرتبه اجتماع و اقتران ممتنع ست و وجهش ظاهر ست درین مرتبه انتفاع و استمتاع مطلوبست و میدانی که یک لقمه در دو شکم نتوان رفت و یک انگرکهه بر دو بدن نتوان پوشید علی هذا القیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود ازین قدر دانسته باشی که وقف بودن مالی اگر هست باعتبار همین مرتبه ست چه حقیقة وقف کردن یا بودن مالی همین ست که دست از منافع بردارند و ظاهر ست که باعتبار مرتبه فوقانی نظر بر منافع از اول نبود آنجا خلافت خداوندی درین امر مهم بود که با منافع سروکاری نباشد و هم ظاهر ست که ارتفاع ملک در وقف ضرور ست در مرتبه تحتانی متصور ست باعتبار مرتبه فوقانی ارتفاع ملک همچنان ممتنع ست که ارتفاع ملک خداوندی ورنه خلافت که از آیه انی جاعل فی الارض خلیفه دریافتی چگونه برپا خواهند داشت غرض بیع و شرا و هبه و میراث و وقف نبی صلی الله علیه وسلم همه درین مرتبه باشند سخن چهارم اینکه مصحح انتساب ملک چندانکه مرتبه فوقانی هست مرتبه تحتانی نیست پر ظاهر ست که نور ارض چندانکه انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد همچنین ملک خدا و رسول الله صلی الله علیه وسلم را باید پنداشت ازینجاست که غنائم را با آنکه حقوق غانمان بآن تعلق داشت وقتیکه در تقسیم آن اختلاف اقوال رونمود غارتگران گفتند که تنها از آن ماست و دیگران گفتند که ما را نیز شریک باید کرد باینطور ارشاد شد یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله والرسول غرض ازین ارشاد اینست که اصل مملوک برای خداست و رسول او صلی الله علیه وسلم شما را درین باره مجال دم زدن نیست هرچه ارشاد شود بسر باید نهاد همچنین در حدیث ست لله ما اخذ وله ما اعطی ازین تتمه درین تقسیم که حدیث است صاف هویداست که عطایا ر خداتعالی یعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خداتعالی باید نیز دانست

وانتساب آنها باو تعالی از دیگران اولی باید پنداشت ورنه باز این ارشاد لغوست چه تعزیه و تسلیه مصیبت
زدگان مبنی بر همین اولویه انتساب ست نه غیر بلکه خود در قرآن شریف ارشاد ست لله ما فی السموات
و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله این محاسبه وقتی بجای خود باشد که انتسابی که
لله ما فی السموات الخ مفهوم شد مسوق بهر رد خیال مالکان مجازی باشد که خود را مالک اموال مقبوضه
مستحق صرف جابیجا می پنداشتند و ظاهر ست که اندرینصورت بنا را این رد بر همان اولویه خواهد بود سخن
پنجم آنکه علة اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر همان خلافت ست که فرد اکمل آنجناب آخر الزمان بودند
صلی الله علیه و سلم چون توضیح این تفصیلے دگر میخواهد میباید که قدری دیگر قلم بسایم آیه و ما خلقت الجن والانس الا
لیعبدون بران دلالت دارد که غرض اصلی از خلق انسان عبادت ست چنانکه غرض اصلی از پیدا
کردن آتش و آب مثلا سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیه و خلق لکم ما فی الارض جمیعا بران
دلالة دارد که غرض از پیدایش اموال حاجة روائی بنی آدم ست اندرینصورت این قصه آنچنان باشد
که گویند اسپ بهر سواری ست و کاه و دانه بهر اسپ از هر عاقل که پرسی همین خواهد گفت که غرض از کاه
و دانه همان سواری ست و چون نباشد اگر کاه و دانه ندهند اسپ جان بدهد اینجا نیز همین طور باید پنداشت
که ما فی الارض نیز بهر عبادة ست اگر باشد فرق واسطه و عدم واسطه باشد اندرینصورة خلیفه خدا را
ضرور ست که از اوشان بستاند چه وجه دادن اموال غرض معلوم بود چون نائبان خداوندی بینند که
مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرور می باید که از وشان بستانند و بدیگران بدهند بلکه اگر خود بر جان کافران
دست یابند بگیرند که اولئک کالانعام بل هم اضل غرض چنانکه اسپی که بکار سواری نیاید بار برمیان
سوای از کاه و دانه بکشد همچنان انسانی که کار عبادة نکند کار عابدان بکند بالجمله کافران بوجه فوت
غرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکه آنها مملوک انسانان اند کافران نیز مملوک اوشان خواهند شد
غرض اخذ مال کفار مبنی برین نکته ست که دانستی و میدانی که این داد و ستد تعلق بمرتبه فوقانی دارد
یعنی بمرتبه خلافت چون این سخنی چند ممهد شد سخن دیگر نیز میباید شنید استحقاق بدو قسم ست
یکی فاعلی و فعلی دوم مفعولے و منفعلے مرادم از اول اینست که فعلے وجودی موجب قبض مال خالی از

قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جهاد که مورث قبض و استیلاست از کسی ظهور آید
و استحقاق مالکیت بدست آرد و غرض از ثانی اینست که از مالکان استحقاق تملیک دارند و بجز این موجبات
قبض از طرف عدم محض ست بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنت که دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم سالت
و قرابت صاحب سالت که بر عدم فراغت کسب معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی ادای رسالت
و اعانت او یا مشغولی قیم خود اشاره میکند بر روی کار آمده گویا صاحبان این اعدام بزبان حال
التجا را فاضه از و تعالی و توجه جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند بالجمله یکی استحقاق قبض است
بزور دیگر استحقاق قبول عطاست بالتجا اول موجب مالکیت است چنانچه در بیع و شرا و غنیمت وغیره
اسباب تملک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکه از آیه انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ
واضح ست استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست چنانچه مفهومات مندرجه آیت
انما الصدقات و آیه ما افاء الله و آیه واعلموا انما غنمتم بران دلالت دارد و وجهش همان ست که موجب
ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود حکم اول اینست که در صورت عدم ادا حقوق از
کسیکه بگردنش باشند صاحب حق را گنجایش فریاد باشد و نادهنده حقوق گناه حقوق العباد
بگردن خود برد گو ثانیا و بالعرض آنرا بحقوق الله تعبیر کنند و حکم ثانی اینست که اهل حق را گنجایش
تقاضا نبود و نه موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را ادا نکند حقوق الله بگردنش ماند نه حقوق
العباد چنانچه تارکان زکوة را میدانی که حقوق الله بگردن خود می برند نه حقوق العباد اگرچه باعتبار
تعلق افعالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند و نیز از احکام این استحقاق اینست که
خواه یکی از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه بتفریق دهد بهمه نهج از عهده ادا فارغ می شود
مال زکوة خود میدانی که رسانیدنش بهر سر فرد فقراء و مساکین ضرور نیست ورنه یکی هم ازین
حقوق سبکدوش نشود و همه نیک و بد شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر
بیک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فی را شنیدی که هم ازین قسم ست چنانچه آیة
ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل

که بدل از آیه اولی ست و بهمین سبب واو عاطفه درمیان نیاورده اند برین مدعا دلالة تام دارد مفهوم رسول خود برنیقدر دلالة دارد که فرصة کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربی نیز باین وجه که مراد اقربا بحضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند و اقربا را بحکم قرابة بالطبع اعانة یکدیگر خصوصًا فرد اکمل ضرورست یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ و لایق خاندان خود بودند قیم اوشان بودند و آنحضرت صلی الله علیه وسلم را فرصة نیست دلالة برهمین تهی دستی میکند و آنکه از آیه اولی وما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل ولا رکاب ولکن الله یسلط رسله علی من یشاء والله علی کل شئ قدیر وهمی دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی صلی الله علیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس این قبض را از موجبات ملک تحتانی نباید پنداشت وهمین ست که در آیه انفال یعنی قل الانفال لله والرسول همه از آن خود گفتند و بجا گفتند که فعل خادم و غلام و نوکر تتمه فعل مولی و آقا او میباشد چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک اوشان شمرده شود اندر بعضی و در جمله ما اوجفتم اشاره قطع طمع دیگران باشد و از لکن الله یسلط اشارة اثبات ملک خلافت نه ملک تحتانی ورنه معارض آیه ثانیه خواهد شد باقی ماند مفهوم یتامی و مساکین وجه ناداری اوشان خود ظاهرست همچنین مسافران اینداز که از خویش و تبار و یاران غمخوار جدا افتاده اند و آنها صرف همه فراهم باین هجوم مصارف در تنهائی اگر افلاس دمساز نباشد یار که باشد چون ازین فارغ شدیم میگوییم که حدیث مرفوع که بحواله واقدی اشارة بآن کرده اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست که بجمله وضاعین اوشان را شمرده اند و آنانکه توثیق اوشان کرده اند فقط توثیق اوشان کرده اند توثیق جمله رواة اوشان نکرده اند تا وقتیکه حال جمله رواة معلوم نشود نتوان گفت که این حدیث اوشان چه حال دارد صحیح ست یا ضعیف بسیاری از مرویات ائمه حدیث مثل ترمذی و ابن ماجه و ابوداؤد خود بشهادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی که بجلالت قدر اوشان نخواهند رسید چه رسد آری بعض احادیث موقوفه متضمن انقسیم مضامین از حضرت عمر در بعض صحاح آمده اند و اول نقل آن احادیث میکنیم باز کشف شبه مسطوره مینمایم در مشکوة درباب فئ از نجاشی و سلم آورده عن مالک

ابن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب ان الله قد خص رسوله صلی الله علیه وسلم فی هذا الفیء
بشیء لم یعطه احدا غیره ثم قرأ ما افاء الله علی رسوله منهم الی قوله قدیر فکانت هذه خالصة لرسول الله
صلی الله علیه وسلم ینفق علی اهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم یاخذ ما بقی فیجعله مجعل مال الله متفق علیه
وحدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوة در همان باب آورده وعن عمر قال کانت اموال بنی النضیر مما
افاء الله علی رسوله مما لم یوجف المسلمون علیه بخیل ولا رکاب فکانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خاصة
ینفق علی اهله نفقة سنتهم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله متفق علیه ازین دو حدیث
ظاهر بینان را وهم مالکیة معروفه بنسبت سرور عالم صلی الله علیه وسلم بدل می آید مگر آنانکه نظر بر مقدمات
مذکوره انداخته اند میدانم که انشاء الله هرگز گرفتار این وهم نخواهند شد و لفظ خالصة یا خاصة که
درین دو حدیث قبل از تامل مورث این وهم می شوند و همدیگر سوابق و لواحق این مفهوم اند که درین
دو حدیث مؤید وهم مذکور اند بر محل دیگر خواهند شاند تفصیل این اجمال آنکه ایراد لفظ فلله در خمس و در آیة
ثانیه بدین جانب مشیر ست که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاده از ان ست که در جمله
اموال از بعض مقدمات دریافته مگر در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد بعضی بدینجانب
رفتند که این اموال را بر شش حصه تقسیم کرده آید یکی بنام خداوند عالم دوم بنام سید الانبیاء صلی الله علیه
وسلم باقی سهام بنام شریکان دیگر حصه هر شریک باو باید سپرد و حصه خداوندی در بنای کعبه و مساجد
صرف باید کرد مگر آنانکه نظر باریک بین و عقل مرتبه شناس دارند باین تقسیم راضی نشدند که اندرین صورت
استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتی و فوقیتی بر نیامد از مقدمات
سابقه دریافته که ملک خداوند مالک الملک اصل همه املاک ست و میدانی که وجهش همین اعطاء وجود ست
که در موجبات استحقاق فعلی از همه بالاست چه اگر بر داد و دهش نظر کنند عطاء زیاده ازین چه باشد که
وجود عطا کردند اعطاء مبیع و ثمن و اجرت باو نسبتی ندارد و اگر بر قبض نظر افگنند قبضی بالا ازین نیست
که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد یک لحظه و یک لمحه انفصال ممکن نیست تا گویند که
از دست او توان بود غرض نه دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند را که مالک الملک میرسند نه

قبض دیگران تعبیض خداوندی نسبتی دارد نظر برین تقسیم مذکور بهمه نهج بمعنی ست چه اگر باعتبار استحقاق فعلی ست همه از آن او تعالی ست واگر باعتبار استحقاق انفعالی ست نعوذ بالله پس همه میدانند که او تعالی منزه ازان ست بنا بر این استحقاق بر عدم غنا و احتیاج ست که تصور آن نیز دران درگاه مقدس از محالات ست با اینهمه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله بجانب او تعالی سبیل الله عبادة هم بدانجانب منسوب ست بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالی اول و اقدم ست از انتساب بیت الله و مساجد چه منشای این انتساب هم همون عبادة افتاده پس اندر نصیبۀ حصه دیگر شرکا هم خصوصاً حصه نبوی صلی الله علیه وسلم هم بصرف خدا تعالی می آید چه تفویض مال بعباد بغرض عبادت ست چنانکه دانستی باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند در تعمیر خانه کعبه و مساجد هم احتمالات دیگر موجود اند قصه اقامت نصب بتان بزمان جاهلیت دران مکان جنت توامان همه شنیده باشند نظر برین محققان امت همه ازان خدا داشتند و لفظ فلیدا برین محمل فرود آورند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاهد دیگر بهر این مطلوب یدند و همین طور از توسیط فللرسول مابین فلله و لذی القربی الخ بدو معنی پی بردند یکی آنکه از لام للرسول یعنی از لام متوسط که بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی الله علیه وسلم مابین خدا و بندگانش به برزخیه کبری و توسط آنحضرت صلی الله علیه وسلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم مسلم داشتند بلکه از لفظ رسول نیز اول بهمین معنی اشاره یافتند زیرا که آنحضرت صلی الله علیه وسلم نائب و فرستاده او تعالی بجانب بندگان ست و پیداست که رسول را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیه ضروری ست چنانچه لفظ اطیعوا که بر سر این لفظ در مواقع دیگر نهاده اند شرح این مقصود بوجه اتم فرموده دویم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی الله علیه وسلم متنبه شده از استحقاق انفعالی او شان متنبه و خبردار شدند چه اطلاق لفظ رسول بر همین گواه است که آنحضرت صلی الله علیه وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایه قضاء حوائج خود نمیداشتند الغرض این لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیه مشار الیها استحکم

میگرداند چه بدلالة این لفظ از هر دو طرف حکمی سیده می بینیم و میدانی که مفاد برزخیة همین ست
و بس که بهر دو جانب مناسبتی داشته باشد و ازین تقریر آن خلجان هم از سینه برآمده باشد که باستماع
اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کرده باشد یعنی
بهر استحقاق انفعالی اول تحقق مالکان با استحقاق فعلی ضرورست و وجه اندفاع این خلجان
اینست که بایراد لفظ فلله اشاره باینمعنی فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند ذو الجلال
ست تو گوئی چنانکه در اوقاف عباد موافق رای امام ابوحنیفه رح اصل شی موقوف مملوک
واقف باشد و منافع را التصدق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته اصناف
باقیه را مصرف منافع مقرر فرموده و اینکه این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه
استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فی یافته میشود همچنان در مستحقان زکوة هم یافته میشود و میدانی
که مستحقان زکوة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از اعطاء مالک قدر عطا میگردند وجهش همین ست که
در ایراد لفظ فلله تعبیه فرموده اند غرض اگر اینچنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد چه اینهم
نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض میشوند بجهتی مضاف الی الموصوف
بالذات هم باشند و بدین جهت لفظ فلله را آورده بعده بیان مصارف کرده اند زیرا که این مالکیة
خدا تعالی مخصوص باین مال نبود پس چه ضرورت افتاد که درینجا بتخصیص ذکر خود بمیان آورده اند
اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر میفرمودند و اگر جمله قل الانفال لله والرسول
بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود و قتیکه همه
غنائم را از آن خود گفتند خمس که حصه از ان ست خود از آن او تعالی گردید علاوه برین در مواضع
کثیره بارشادات و لله ما فی السموت و الارض و اشباه ذلک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند باین
اهتمام این ذکر موجه نتوان شد مهذا التقاریر یکه درج هدیة الشیعه کرده ام نیز انشاء الله برین امر گواه
عادل اند و نیز بعض احادیث هم به سیاق دیگر آورده اشاره باینمعنی خواهم کرد انشاء الله بالجمله لفظ
خاصة خالصة و دیگر الفاظ مثل لم یعطه احدا و غیره که طلبه بیسان را وهم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطه

نظر سرسری ست یا بداهت وهم ورنه خود میدانی که این الفاظ مخصوص بملک موضوع بهر مالکیت
نیستند تا چار و ناچار پای عقل را شکسته در پی وهم مذکور روند این الفاظ باعتبار معانی مطابقیه
موضوعه لها ازین محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصه بر محمل خاص فرود آوردن
کار کسانی ست که دُم را از سر شناسند خود میدانی که خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق
عام ست و بهر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت که زکوة مخصوص بهر فقرا و مساکین و غیرهم اصناف
معلومه ست اغنیا را دران حقی و استحقاقی نیست علی هذا القیاس اموال فئ خاص بهر اصناف
مندرجه آیه ما افاء الله ست اغنیا را دران مداخلت نمیرسد چنانچه خود بجمله کیلا یکون دولة
بین الاغنیاء منکم باینجانب اشاره فرموده اند الکنون تجسس مخصصات باید کرد تا اگر بهم رسند
فبها ورنه این کلام مجمل باشد چه دو محمل متضاد به یکدم مراد نتوان شد تا عام گفته باطمینان بنشینند
مگر چون تلاش مخصصات کردیم بشهادة مقدمات گذشته بیقین دانستیم که این اختصاص بایمعنی ست
که جناب سرور عالم صلی الله علیه وسلم این اراضی را بهر خود داشته بودند و بیشتر دانسته که در استحقاق
انفعالی رسانیدن حق بهر هر فرد و هر هر صنف از مستحقان ضرور نیست بیک فرد هم اگر حواله
کنند از عهده ادا بر آیند چون مالکیة خلافت مخصوص بآنجناب صلی الله علیه وسلم بود تقسیم و
تولیة همه برای او شان باشد حاجة دست نگری دیگران نبود و ازینجا اختیار اخذ صفایا از
خمس و فیٔ که همه اهل سنت بهر آنحضرت صلی الله علیه وسلم تجویز فرموده اند موجه دانسته باشی بالجمله
ازین خصوص و خلوص دیگر مضامین موئده همین معنی ملک بر آوردن قطع نظر از آنکه افراش
از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست که بعض از انها درگذشت و بعض را انتظار باید کرد
یکی از انها حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست که در مشکوة از ابو داود آورده و عنه
قال کان فیما احتج به عمر ان قال کانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم ثلث صفایا بنو النضیر و
خیبر و فدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبه واما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل واما
خیبر فجزأها رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلثة اجزاء جزئین بین المسلمین وجزءا نفقة لاهله فما فضل عن

نفقة اهله جعله بین فقراء المهاجرین رواه ابو داؤد وحدیثی دیگر از شرح السنة بروایت مالک بن
اوس بن الحدثان در مشکوة آورده عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی الله
عنه انما الصدقات للفقراء والمساکین حتی بلغ علیم حکیم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم
من شیء فان لله خمسه وللرسول حتی ابن السبیل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ ما افاء الله علی رسوله من
اهل القری حتی بلغ للفقراء ثم قرأ والذین جاءوا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمین عامة
فلئن عشت فلیأتین الراعی وهو بسرو حمیر نصیبه منها لم یعرق فیها جبینه رواه فی شرح السنة
این دو حدیث را اگر بغور بنگرند آشکارا مے شود که حضرت عمر رضی الله عنه فی را منجمله اوقاف
می فهمیدند حدیث اول صاف ست در دلالة بمعنی چه حبس همین وقف را گویند وقطع نظر ازین
وضع واطلاق خود مفهوم حبس که بمعنی محبوس ست برانقدر دلالة دارد که از اصل این اشیاء مملوک
نبوی صلی الله علیه وسلم نبودند بلکه همچو قیدیان ومحبوسان که بهر خدمتی یا بهر دوام بکار سرکاری
همچو غلامان مملوک جانفشانی ها کنند این اموال نیز همچو اموال مملوکه زیر تصرف نبوی صلی الله
علیه وسلم بودند نه اینکه مملوک آنحضرت صلی الله علیه وسلم بودند علاوه برین این احتجاج خود بمقابله کسانی
بود که فی فتوح عراق وشام را تقسیم کردن میخواستند وهمچو غنائم قابل ملک می پنداشتند واین
احتجاج در مجمع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود وکسی انکار برین احتجاج نکردند آنوقت نه وقت دیگر
نه از حاضران نه از غائبان بلکه هر که شنید حق را روشن دید وباطل را از حق جدا جدا فهمید باقی این
قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایه اعتبار ساقط باشد وگویند که اخبار عمری را چه
اعتبار مگر چون بنا این تحریر بهر دفع الزام وشک اهل سنة ست درین حواله چه حرج با اینهمه
تاریخ یکی از فریقین هم ان شاء الله مخالف این قول نخواهد برآمد عمل در آمد نبوی
صلی الله علیه وسلم همین طور بود باز اگر گویند اینقدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود
اگرچه حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم در همین مصارف صرف کرده باشند مگر احتجاج حدیث ثانی نه قابل دم زدن
سنیان ست نه شیعه استیعاب آیة فی جمله مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند وخدا ذلیلهم سا

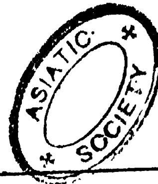
ہمچو حضرت عمر بند اند و گویند کہ خدا را ہم چہ اعتبار نعوذ باللہ و آنچہ دریکی از دو روایات گذشتہ از حضرت
عمر دربارہ اموال بنی نضیر خیبر گذشتہ فکانت لرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خاصۃ ینفق علی اہلہ
نفقۃ سنتہم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ فی سبیل اللہ و درین حدیث ست فاما بنو النضیر فکا
حبسا لنوائبہ و نفقۃ اہل را بر خیبر حوالہ کردند معارض یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیبر نفقۃ اہل از اموال
بنی النضیر گرفتہ باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکہ مذکور شد کار فرمودند یا آنکہ کان مقتضی استمرار
ہمیں نیست کہ گاہی مخالف آن بساحت وجود نیاید بر فعل یکدو بار ہم استعمال کان در احادیث
و محاورات عرب موجود ست منجملہ حدیث کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ حین یحرم
ولحلہ قبل ان یطوف بالبیت کہ از حضرت عائشہ در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی ست
این واقعہ بجز یکبار صورت نبستہ چہ استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست پس از
صحبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بجز یکبار اعنی حجۃ الوداع اتفاق ادا حج رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم را نیفتادہ بالجملہ مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اہل فہم ماند ما نیز در محاورات
اردو الفاظیکہ بمقابلہ کان موضوع اند در وقائع گذشتہ کہ بجز یکبار یا دو بار نشدہ باشند استعمال
می کنیم اندرینصورت طلب میراث حضرت علی و حضرت عباس کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت
عمر مفہوم میشود اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث در استحقاق الفعالی و لیت
باشد کہ بمرتبہ مالکیۃ خلافت تعلق دارد و اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیۃ بطلب میراث کنیم و
وجہ شبہ آن طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رض افتادہ باز حاجت این اشارہ
ہیچ نسبت باقی ماند اینکہ صرف در سامان جہاد بکدام حجۃ بود جہاد از مصارف فی نیست چون اسم
اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع این خلجان ست خرچ سفیران و جاسوسان سلاطین را
بنگر کہ چہ قسم میباشد و باز اینہمہ بہ سرکار بود نہ اینکہ فقط خرچ خورد و نوش بدہند و باقی را حساب کردہ
بگیرند سفیر خداوندی و نائب خلیفہ او را ہر ضرور تیکہ در ادا پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید
ہمہ از خزانہ عامرہ خداوندی بدہانند و باز ہمہ الصرف رسول بنویسند غرض این خرچ از بیت المال

باشد واین نیز یکی از شواهد عدم ملک نبوی ست بنسبت اموال معلومه بمرتبه سافله بالجمله از
هر پهلو که بینیم همین می تراود که اموال فیء از مملوکات نبوی صلی الله علیه وسلم بمرتبه سافله نبودند
اگر بودند بمرتبه فوقانی بودند مگر ما حصلش دانستی که فقط تولیت واختیار تصرف ست مناسب
وقت بمصرفی از مصارف مقرره خداوندی از مستحقان استحقاق انفعالی صرف باید کرد
این ضرور نیست که بهر هر فرد هر هر صنف باید رسانید ورنه ادای فیء باین وجه که منجمله مصارف
والذین جاؤا من بعدهم نیز هستند که هنوز بساحت وجود قدم نهاده اند کسی چه تواند ادا
خمس و زکوة نیز منجمله محالات عادی ست کدام کس ست که جمله فقرا شرق و غرب و مساکین وغیره را
بتخمیس کرده یکان یکان را دادن میتواند اکنون اگر حدیث واقدی صحیح هم باشد چه حرج
که مفادش بیش ازین نباشد اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی الله
عنه موقوف اند وآن مرفوع پس گوئیا مضمونیکه رسول الله صلی الله علیه وسلم گفته بودند
همان مضمون حضرت عمر گفتند زیاده ازین حاجت تطویل نیست هان اگر بطور فرض گوئیم
که معنی خالصة وخاصة این نیست که گفته شد آنوقت ما را جوابی دگر بر زبان ست گوئیم مسلمانا
لفظ خاصة وخالصة وغیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق انفعالی لیکن آن هم
انتساب چنانکه دانستی بمرتبه فوقانی کافی ست این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود
که پس از سوال مندرج جمله یسئلونک عن الانفال جواب قل الانفال لله والرسول آمده یعنی
درباره تقسیم وتعیین حصص اختیار بخدا تعالی ورسول الله صلی الله علیه وسلم ست نه بدیگران
همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فیء را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت والله اعلم واین را هم
بگذار در حدیث واقدی بتضمین آیت ثانیه از دو آیت فیء بغرض جواب حضرت عمر ست
که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فیء میخواستند وحاصل جواب این باشد
که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود همراهیان مرا که همراه این غزوه رفته بودند
دران مصرف یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهر من ست

که اطلاق آب و خاک و مال و غیر اسمای اجناس بر قلیل و کثیر برابرست اگر قدری از مال فیٔ برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم باشد آندم هم این گفتن روا است که مال فیٔ برای آنحضرت ست صلی الله علیه وسلم باقی محمل مخصوص آنست که گفته شد یعنی از روندگان غزوه جز نبی صلی الله علیه وسلم کسی را نمی رسد و اگر تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیة اولی آیة ثانیه را کاتب یا مصنف بغلط آورده میگویم ما نیز همین راه میرویم آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که درین مالکیت کسی دیگر شریک و سهیم آنسرور صلی الله علیه وسلم نبود اندرین صورت ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم باین اختصاص اشاره بآن باشد که دیگری را در تقسیم این اموال مداخلت نیست مالک این اشیا از اصل منم و این از همان قبیل باشد که در آیة قل الانفال لله والرسول شنیده پس چنانکه انجا بعد این ارشاد بانزال آیت واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی مقسم انفال بیان فرمودند یعنی ارشاد شد که خمس را جدا ساخته بکسان مذکور باید داد و بنسبت باقی اخماس اربعه اشاره تملیک بمخاطبین غنمتم شد همچنین در اموال فیٔ پس از ارشاد مذکور که از حدیث مذکور دریافته و از اشاره آیة اولی از دو آیة فیٔ بشناختی بانزال آیة ثانیه فیٔ تقسیم اموال فیٔ را بیان فرمودند الغرض موجب ملک قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی الله علیه وسلم را بنسبت اموال فیٔ حاصل بود نه دیگران را و در مرتبه فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی الله علیه وسلم همه مسلم مگر دران مرتبه بیع و شرا و هبه و میراث وغیره تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست

ؔ والله اعلم وعلمه اتم ؔ

تمت

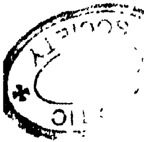



مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رح

قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء

که در مشکوة از ترمذی مروی ست



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین والصلوة والسلام علی سید المرسلین محمد واله وصحابه اجمعین اما بعد هیچکاره بلکه ناکاره محمد قاسم غفر الله ذنوبه وستر عیوبه بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی محی الدین احمد خان جعله الله کما یشاء پس از سلام مسنون تمنا نگارست که دو بار پیام جناب تقدس مآب مفتی حسین احمد صاحب در باره تحریر شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء که در مشکوة شریف از ترمذی آورده بذریعه خط العزیز بگوشم رسید و سرمایه عز و افتخارم گردید مگر چون ازین کوچه نابلد بودم اول بار بجز خموشی چاره ندیدم چون مکرر با تقاضا جناب مفتی صاحب سلمه الله وادام الله برکاته شتابی کردند سر بخجالت بزانو بردم و حیران بودم چه کنم اگر بنویسم چه نویسم واگر پهلو زنم این رشته نیاز را چگونه برهم زنم مگر چون خدام را از اطاعت مخدومان چاره نیست رو بسوی عالم الغیب والشهاده کرده قلم بدست گرفتم و بنام آن خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی که از انطرف بدلم ریزند درین اوراق آغاز نهادم اگر مطابق ایما حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره العزیز وحضرت راسخ فی العلم جناب شاه عبد العزیز رحمة الله علیه افتد زهی نصیب نه خود میدانم که ذهن نارسا من کجا واشارات عالیمقامات این دو عالیمقام کجا بظاهر همین ست که آن مضامین دور دور از در آغوش خیال این هیچمدان نیامده باشند اندرینصورت بجز این گذارش که چاک فرمایند واین درمانده دور از راه افتاده را بدنبال

واختتام برایمان درگیرند دیگر چه گذارش کنم چون انقسم مضامین را بی ذریعه تمهیدات از اشکال بیرون
آوردن سخت مشکل است میخواهم که مقدمه چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم پس اولین سخنی که در خور گذارش
است این است که در آیات متشابهات واحادیث متشابهه بیچو نادانان انبا بدکه سخنی گفته فارغ
نشنیم این اطمینان خاطر وقتی می باید که ذهن نارسا ر نابکاران تا بان مقامات و مواطن رفیعه گذر بود
انیوقت که انکشاف حقایق را سامانی نداده اند اگرمی سزد احتمال ظن و تخمین می سزد آری بینات
و مسلمات فن حقایق را بهر طور ملحوظ داشتن ضروری است پس هر احتمالیکه رست آید و مخالف بینات
و مسلمات این فن نباشد اگر بهر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری بهر مدافعه طاعنان
بکار آمدنی است و سر این سخن این است که متشابهات را متشابهات ازان گفته اند که حق مشتبه
باطل و احتمال مقصود مشتبه بغیر مقصود میگردد و یا آنکه آیتی را آیت دگر و حدیثی را حدیثی دگر تفسیر و
تائید کرده اند و نظر برین باهم دگر متشابه و متناظر باشند اگر اول است مثالش ید الله فوق ایدیهم یا
الرحمن علی العرش استوی و هم حدیث مشار الیها است چه اینهمه نصوص به مشابهت ذات و صفات
و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند و بدلالت
لیس کمثله شیئ و هو السمیع البصیر و هم بشهادت دلائل عقلیه از مسلمات است که درین چنین امور بجز مشابهت
اسمی اشتباهی دگر نیست و اگر ثانی است مثالش آیه اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض
خلیفه و آیه و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم یا آیه و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب و حکمة
ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه و آیه و ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله
و خاتم النبین است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی منجمله مقتضیات اول و مویدات اوست یعنی چون
درین سجده احتمال سجود به حضرت آدم علیه السلام نیز موجب تردد موحدان بود با آیه اولی دفع این وهم
فرمودند و اشاره به نیابت و مسجودیت بالعرض که بمانا مفاد قبله باشد نمودند بالجمله خلافت مقتضی آن است
که همه شیون منیب و مستخلف حسب لیاقت در خلیفه در آیند و این مسجودیت موید آن است و مسجودیت
باعتبار نفس مفهوم عام بود و مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی خلافت مجمل بالعرض فرود آورد همچنین اخذ میثاق

انبیاء مشیر بان است که انبیاء علیهم السلام بحضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم روی نیاز سوی باید آورد
گرو جنبش معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آن را موجه گردانید و مضمون خاتم النبیین نظر بظاهر الفاظ در حیز
خفا بود مفاد آیه واذ اخذ الله میثاق النبیین احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت مگر هرچه باد اباد
آیات متشابهات و احادیث متشابهه مغلطه عوام و مزلة الاقدام باشند نتوان گفت که امثال ما
نابکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوهر مکنون معانی را بجلوه گاه تفسیر کشیدیم که این
منصب در همچو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیهم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع اوشان
کرا است نظر سوده اندازی گاه باشد که کودک نادان بغلط بر هدف زند تیری بدین سبب تفسیر عوام
و جز انبیاء کرام علیهم السلام یا راسخان فی العلم همه عوام اند در خور اعتقاد بالجزم و اطمینان قلبی نباشد اما
پس از آنکه مسلمات عقاید و بدیهیات این فن را ملحوظ داشته باشند دفع اوهام طاعنان و وسوسات
ناگفته به از این قسم اقوال متصور است سخن دویم اینکه عالم غیب و شهادت را باهمچنان مطابق یکدیگر باید
پنداشت که روح و بدن را مطابق یکدیگر می بینیم یعنی هر کمالیکه از قوت باصره و سامعه آنطرف مستور بود
در صدور همان کمالی اینطرف از چشم و گوش بظهور آمد مگر چنانکه قوت باصره و سامعه را بر چشم و گوش ظاهری
قیاس نتوان کرد بلکه همان سان تفاوت خاک و عالم پاک است که در جسم و روح بود همچنین کمالات
عالم غیب را بجمال عالم شهادت نباید پیمود و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود بالجمله غیب را ابری و [illegible]
دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است مگر اهل فهم ازین مثال که تمثال آمد خود فهمیده باشند که چنانکه
حقایق کمالات انسانی همان اوصاف روحانی است و این اعضاء جسمانی را بوجه عروض و ظهور
همان کمالات مجازا و بالعرض سمع و بصر نام نهاده ایم همچنان کمالات متقابله عالم غیب و عالم شهادت
حقیقت آنطرف است و اینطرف پرتو همان حقیقت سرمایه این اطلاق مجازی و عرضی است نه
اینکه حقیقت این است که اینطرف دیده و دانسته ایم و آنطرف مجاز چنانکه در خیال اکثر ابناء روزگار
جاگزین باشد سخن سویم اینکه عکس آفتاب را که در آئینه افتد و همچنین هرچه همچنین باشد عین آفتاب نتوان
گفت مگر با اینهمه شکل همان است و نور همان غرض در مرتبه تشکل وحدت است اگر باشد در متشکل تعدد باشد

ورنه اگر در هر دو مرتبه تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چه علاقه بود و باید بکدام وجه از اصل خود یاد
و ید و برآن دلالت کند حکایت آن باشد تفصیل این اجمال بقدر ضرورت انشاء الله در اوراق
آینده بملاحظه خواهد آمد اینجا فقط اینقدر یاد کردن باید که در مرایا و مناظر و مظاهر حصول مرئی و منظور
و ظاهر بذات خود باشد نه بشبح خود مگر حصول متشکل در مرایا نباشد آری تشکل را این سیر بلا حرکت میسر آید
پس خود آفتاب یعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانه آئینه عار باشد تشکل خود را که منصب
ربوبیت مواقع ظلمت آباد بدان تعلق دارد پروانه کند تا همه کارهای خود از تنویر و افاضه حرارت میدهد اگر
باشد فرق شدت و ضعف باشد لیکن نسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت همان شدت و
قوت است که اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود ما این پرتو و عکس را تجلی نام
نهاده میگوئیم که اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان همچو آفتاب عالمتاب و زمین و آسمان که عظمت مقدار هر یکی
ازین اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینه متجلی شوند که مقداری اگر دارد بس صغیر دارد و شانی اگر
دارد بس حقیر در قیام و قرار خود محتاج زمین یا آسمان و غیره اجسام عظام و از هر که خواهی بپرس که این تجلی
را در آئینه خواهد گفت و این را ظرف آن قرار خواهد داد و نظر باین طلسم که آئینه باین کوتاهی عرض و طول
و این کمی ضخامت چه قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و با اینهمه اگر دست به پشت آئینه بریم هامی
و فشانی و اثری از آن وسعت و آن تجلیات نمی یابیم خود بخود اعتراف باین امر لازم است که احاطه آوند
آب و غیره را امتلا با احاطه آئینه که با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست در احاطه
متبادره که در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرور است که ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود
و در احاطه تجلیات بسا اوقات قصه بالعکس باشد احاطه جسمانی که اجسام را با هم دگر باشد ضرور است
که اگر جسم محاط به بیشتر بحیز دگر بود آنرا بگذارد در و بظرف خود آرد و در احاطه تجلیات تحرک متجلی از حیز اصلی
و مکان فوقانی خود ضرور نیست در احاطه متبادره وقت احاطه مظروف محیط ظرف نتوان شد و در احاطه
تجلیات ممکن است که بیکوجه متجلی و ظاهر محیط جلوه گاه و مظهر خود هم بود نه بینی که اگر مکعبی از شش آئینه
ساخته در وسط مکانی گذارند جهات سته آن مکان در آن مکعب جلوه خواهد نمود و آن مکعب را بنظر یکه

اشاره کرده ام محیط آن خود سیم گفت مگر با اینهمه اصل آن مکان و آن مکعب را اگر بینیم معامله بالعکس است
مکان محیط است و مکعب که در محاط همچنین در احاطه متبادر استقرار محاط فی المحیط یا علی جزء من المحیط
باشد اما بر عکس نتوان گفت از دیوانه گرفته تا عاقلان با بدیر سید همه را درین قضیه اتفاق است اما
در احاطه تجلی چنانکه احاطه از طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است که اصل متجلی و ظاهر اگرچه محیط
جلوه گاه و مظهر معلوم و همه دیگر محاطات باشد اما در مرتبه تجلی و ظهور استقرار در جلوه گاه و مظهر یا بر جلوه گاه
و مظهر بود همین مکعب مکان را پیش نظر خیالی بگذار و ببین که اصل مکان مکعب هم دیگر اثاث البیت را
محیط و مشتمل است اما در مرتبه تجلی بمقدار فاصله مابین متجلی و آئینه در باطن آئینه استقرار دارد و
در جسم انسانی که همانا مظهر آثار روحانی است چه حیات جسم طفیل روح است نه بالذات استقرار روح بر
عضو خاص است دل را اگوی که مضغه صنوبری است یا دماغ را دانی که بلغمی است منجمد و با اینهمه احاطه
روحانی همانسان بعموم خود است نتوان گفت که در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضا دیگر
از احاطه روحانی بدر رفتند حاشا و کلا چون حبه امتناع اجتماع بتقسیم احاطه عام و استقرار بعضو خاص یا در
موطن خاص جسمیت طرفین بود هر که فهم حقیقت شناس دارد خود فهمیده باشد که اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر
علیه یا مستقر فیه هر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطه عام و استقرار خاص ممتنع باشد و اگر یکی هم ازین دو قید
جسمیت رگسسته یا از پیشتر برون زین احاطه نشسته است مورد اینچنین نیرنگیها می توان شد چنانچه از
امثله معروض این تعبه بوضوع پیوسته باشد روح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده و عکس آفتاب
اگرچه مقید باین قید در عالم اول بود چه حقیقتش همان شکل و صورت و قد و قامت است که معروض اینهمه
آلایش بود مگر در عالم تجلی بردن ازین محبس دیده پا ازین زنجیر کشید چون منزهان خدا و ناپاک که منزه
روح و عکس آفتاب هم نمونه ایست از آن بمدارج غیر متناهیه فزون تر است امکان بتقسیم اجتماع در اینجا
چگونه همرنگ امتناع باشد آری پیشتر گفته ام که حقایق عالم غیب را با حقایق عالم شهادت جز اشتراک
اسمی مشارکتی نیست این سخن را هر جا ملحوظ باید داشت در سر حد وجوب که عالم غیب است و وطن بطون
و این عالم امکان که شهادت و ظهور آن باشد این تفاوت ملحوظ داشته بلا تامل بثبوت اوصاف وجوبیه

که در عالم امکان مشاهده میکنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود و هیچ اندیشه نباید کرد که نبارانقسم اندیشها
همان قیاس یکی بر دیگر بود چون آن نیست اینهم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه تفاوت ظهور
و بطون والالیش و تنزه با این اشتراک هیچ اشتراک نیست مکان و زمان هر دو محیط مظروفات خود باشند
مگر احاطه یکی را باحاطه دیگر قیاس نتوان کرد آن احد از زمانه همه کون و مکان عالم امکان را در میگیرد
و میدانی که این تیرگی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بقدر وسعت مکین باشد همچنین
روح محیط بدن است و عقل و ذهن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط مستدیر با خطوط چند مستقیم
محیط سطح باشند و همچنین سطح محیط جسم مگر هویدا است که احاطه هر یکی برنگ دگر است ازین تمثال
پی به تفاوت دیگر اوصاف توان برد و خیال معروض احقر را بدل محکم توان بست چون ازین مقدمات
معروضه فرصت یافتیم وقت آن است که از اصل مطلب نیز سرایم غمار با لمد ابر را گویند مگر پیشتر گفته ام
که غیب را ابری و آبی و دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است در ین عالم اگر ابر این است که زیر آسمان و بالای
زمین است در عالم غیب و بطون که موطن وجوب است آن وجود منبسط را باید گفت که زیر مرتبه ذات است
که منبع صفات فاعلات باشد و بالای مرتبه منفعلات یعنی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم
ذات اوست و هر حقیقتی عدمی که بینی یکی از آثار اوست چنانکه نشو و نمای نباتات آب ریزش ریزش این
ابر است نمایش همه کائنات آب و ریزش تنزل آن ابر خیرات و برکات و چون نباشد الوجود خیر کله چنانکه
اولین سامان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این وجود است که بآن
اشاره کرده ام چه صادر اول همان است و همه صادرات از اتباع او و ازینجا است که هر صفت در تحقق
خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی دیگر صادر اول بودی این قضیه منعکس و منقلب
گردیدی اندرین صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیه را لازم ذات او خوانیم بجا باشد مگر آنکه
عقل باریک بین واشته باشد خود پنداشته باشد که وصف صادر نه بهر تکمیل موصوف مطلوب است فی بلکه
صدور خود برانقدر دلالت دارد که موصوف محتاج اوصاف است اندرین صورت موصوف در کمال
خود محتاج اوصاف ذاتیه و لوازم ذات خود نباشد آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشند نظر برین اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند همه را در مرتبه ذات اثبات
ضروری است و اگر بحیثیت تنزل و ضعف که در مرتبه وصفیت بود ملحوظ کنیم سلب آن از مرتبه ذات لازم
شرح این معما قدری بسط میخواهد در کلیات مشککه مراتب سافله و متوسطه مابین دو عدم باشند یکی عدم
فوقانی و دوم عدم تحتانی عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلا نور ارض
که مکتسب از آفتاب بود و در عرف ما آنرا دهوپ گویند دو عدم دارد یکی تحتانی که در ذات زمین است چه
نتوان گفت که زمین در مرتبه ذات این نور دارد و دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیه نور یعنی شعاع
مستطیل و آن نور ملاصق که بجرم آفتاب بود و افراز آن ضروری است همه دانند که اطلاق دهوپ
بران مراتب غلط است پس چنانکه عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال
شعاع و نور ملاصق آفتاب شاهد است مگر اینجا دانسته باشند که اطلاق علم و قدرت وغیره صفات تا
همان مراتب روا است که موصوف بصدور باشند و وجهش آنکه وضع این اسما بهر این مراتب است اطلاق
آن و مراتب فوقانی هم همچنان ممنوع باشد که در مراتب تحتانی غرض چنانکه دهوپ شعاع را مرتبه ایست
معین مباین از مراتب عالیه و سافله حتی که نه اطلاقش بر مراتب عالیه درست است نه بر مراتب سافله
همچنان صفات معلومه را تصور باید کرد مگر چنانکه نورانیت که اصل و کمال دهوپ شعاع است در مراتب عالیه
بدرجه اتم موجود است همچنین وجود و تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بودن آنها
خود برانیقدر شاهد است در مرتبه عالی از مراتب آنها که همان مرتبه ذات باشد بوجه اکمل و اتم باشد
از اینجا خوش فهمی متکلمین باید دید و وهمیکه در صورت اقرار مرتبه دیگر از مرتبه ذات لازم می آمد یعنی بخیال
واو نام عوام اینکه میگذشت که اگر مرتبه صفات هم تجویز کرده شود خلو ذات از صفات کمال لازم
خواهد آمد از دل مندفع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست این وهم ناشی ازان است
که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند القصه مرتبه صدور از کمالات ذات نیست بلکه اگر این
مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیا او را فرود آورده باشند غرض چنانکه مراتب سافله از صفات
بحساب آنها منجمله نقائص شمرده میشود همچنین مرتبه صفات را بلحاظ مرتبه ذات منجمله نقائص باید فهمید بدین سبب

نباید گفت که مرتبهٔ صفات بهر تکمیل مرتبهٔ ذات و جبر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت خلو اصل
از فرع خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل بکمال صفات خالی
از آن البته مرتبهٔ صدور اگر مطلوب است بهر تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چون
نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبهٔ صدور در میان
نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند بنا بر عروض و صفات معروض همه بر صدور لوازم ذات
از ملزوم است اگر مثال مطلوبست اقصه عروض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عروض حرارت بر آب
از آتش و همچنین دیگر عوارض و معروضات باید دید که در جملهٔ عوارض و معروضات یک مرتبهٔ متوسط
مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض که معروض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن مرتبه همین
مرتبهٔ صدور است که از موصوف بالذات صادر شده تا بمعروض میرسد اگر این مرتبه یعنی اشعهٔ خارجه
و حرارت خارجه درمیان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نباشد نظر برین این مرتبه را
اگر برزخ متوسط خوانیم بجاست ازین تقریر بدلیل دیگر صحت قول متکلمین متنبه شده باشند مگر ظاهر است
که در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از همه اول ضرورست و نیز ظاهر است
که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات ورنه اگر وجود آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق
چه معنی داشتی چه لوازم ذات را انفکاک نباشد بالجمله هر وصفی حقیقتی که در ممکنات اقرار کنند اقرار
صدور آن از ذات باری عز اسمه ضرورست چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض را وجود
موصوف بالذات اول ضرور مگر بیقین میدانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها اسبق است و همین است
که وجود موضوع بهر ثبوت محمول یعنی بهر ثبوت صفت بهر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد نظر برین
بیقین باید گفت که صدور وجود نیز از الطرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظر برین اگر این
وجود را که همه کل ممکنات را بسرها فراگرفته صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد لیکن باین خیال
که اطلاق و عموم وجود بجمیع الوجوه است و علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق
چنانکه ان شاء الله بعد هم روشن می شود دو اقرار دو امر ضروری است یکی آنکه این صفت وجود از دیگر صفات

اکبر و اعظم است دیگر آنکه انوار وجودی بی کیف و بی رنگ باشند و انوار دیگر صفات کثیف و ملون شرح
این معما و تفصیل این اجمال آنکه سوائی وجود هر صفتی را که گیرند بالا از آن عامی باشد دیگر اگر نبود همین
وجود بود مگر وجود را باید دید که زیر صفتی عامتر از وجود سر نیاز خم نکرده خود بدیهی است که بالا از وجود
در مرتبهٔ ثبوت و تحقق واقعی حقیقتی نیست که نه محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست نگر انتزاع منتزع
و اینکه مفهوم را مثلا عامتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و انتزاعیه است نه واقعیه خارجیه
مفهومیت خود گواه این بیان است اندرین صورت وجود را در جهتی حدی و پایانی نباشد ورنه
اقرار عامی بالا از او لازم آید چه تحدید چیزی خود امتداد او زائد را خواهد ورنه تعقل تحدد کار عاقلان
نیست و با جاهلان کار نداریم غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با عموم
چنان دست در کمر دارد که فوق با تحت یا تحت با فوق و سوائی این هر دو دیگر اضافیات با تقابلات
خود آری صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز و این بدان ماند که در زاویه غیر
متناهی الساقین بجانب راس در جنب ساقین تناهی است و بجانب قاعده لاتناهی و وجه این تناهی
و لاتناهی باعتبارین مختلفین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخول دیگر صفات زیر وجود
که جانب راس را ماند و به مخروط صفات است شاهد برین است که درین جانب تناهی است و خصوص آنها
از ان و دلیل آن است که در هر پهلوی خود.. کم از کم صفت دیگر هم دارند ورنه خصوص که همانا تقطیع
وسیع باشد چگونه صورت بندد آری اگر بجانب معروض که جهت سافل و طرف قاعده ان مخروط
است بنگرند نظر باین لاتناهی که در هیچ کلی که وصفی از اوصاف باشد و افراد ان معروضات
ان افراد متعدده را حدی و پایانی نیست بلاتناهی این جانب پی می بریم و هم وجه شبه صفات
خاصه از وجود بزاویه می دریابیم چه در زاویه نیز همین طور باشد که گنجایش افزایش و لاتناهی فقط
بیکجانب یعنی جانب قاعده باشد نه در جهات دیگر و پیدا است که سوای زاویه شکلی از اشکال در خود
افزایش و لاتناهی در هیچ جانب نباشد القصه وجود بجمیع الوجوه و علی العموم و علی الاطلاق عام
است و صفات دیگر اگر بیک جهت عام اند بجهت دیگر خاص نیز باشند نظر برین در خارج ما به الامتیاز

باید که از دیگر مشارکات آنرا تمیز دهد و پیداست که ممیزات از اقسام کیف باشند و جنس انها به تخصیص بی تقطیع از وسیع صورت نه بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع همون صورت حاصله باشد که از اقتران وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید که با قتران سطح اندرون دائره و عدم آن یعنی سطح برونی شکل دائره پدید آید یا قی ماند اینکه در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد قابل آن نیست که عاقلی تامل فرماید کس ندیده اند که سطح اندرون مباین سطح برونی است و ان مباین این نه این بر آن صادق آید نه آن بر این این تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست که در عدم آن و در آن عدم این خوف است ورنه وجود این در آن وجود آن درین ضروری است ورنه ارتفاع النقیضین یا ما فی حکم النقیضین لازم آید و هو کما ترى ازین قدر بی کیف بودن انوار وجود و مکیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست مگر هر که برین قدر اعتراف خواهد کرد به بیرنگی آن انوار و رنگینی انوار دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیف عارض را گویند که هر معروض را ازین ناگزیر است چه معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه بدلیل واضح لائح شد دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن نباشند پس هر چه در مرتبه ذات اوست حاجت طلب آن ندارد که باین حساب مستغنی است و آنچه از حد ذات او برون است در حصول آن نظر بدیگران دارد و میدانی که در معروضیت زیاده ازین چه باشد آری عوام همین کیف اجسام را رنگ گویند مگر بیشتر گفته ام غیب را ابری دانی دیگر است بالجمله انوار وجود بی کیف باشند و انوار دیگر صفات با کیف لیکن از انجا که در عالم غیب و عالم شهادت همانسان تقابل و تعاکس است که در عالم ارواح و عالم اجسام اگر در روح قوت باصره نهاد ند جسم را بمقابله اش چشم دادند و درین تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی ماند کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد و چون نباشد نور عالم اجسام آن نور آفتاب باشد یا نور دیگران با وجود مذکور در کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف میشوند و از وجود مذکور کیفیات حقایق علمیه خداوندی

از ظلمت عدم بظهور وجود مشرف میشوند نظر برین کیفیات این عالم را نیز با کیفیات ان
عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ همین توافق و تطابق در مرتبهٔ تجلی که همانا بحساب طالب
رویا و خواب است انکشاف آن به پیرایهٔ مناسب و مطابق خواهد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد
ظهور خواهد نمود ولیکن چنانکه از الوان عالم اجسام رنگ سیاه را قربی خاص است به بی کیفی چه
اشاره بظلمت کند که همه کیفیات در انجا روپنها نهند می باید که انوار وجود در پیرایهٔ سیاه بچشم
طالب ظهور کنند برین تقدیر عما بمعنی ابر سیاه بودن آن زیاده تر چسپان شد و کلام شارع
بر حقیقت الامر حذو النعل منطبق شد پس ازین هر که فهم سلیم دارد باین قدر خود پی خواهد برد که چنانکه
ظهور نباتات منوط به نزول باران است که همانا اجزا ابر باشند همچنین ظهور حقایق علمیهٔ خداوندی
که در مرتبهٔ بطون روی خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است به تنزل وجود از صرافت خود باشد
و پیدا است که وجود پس از تنزل حصه از وجود باشد غرض از هر پهلو که بینند اطلاق عما بمعنی ابر سیاه
بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است باقی ماند اینکه حقیقت در کدام جانب است امری
است مختلف فیه عوام اینطرف حقیقت دانند و انطرف مجاز و اهل حقیقت در اوصاف حقیقت
را بهر انطرف مسلم دارند و مجاز را بهر اینطرف گذارند و در اسما در هر دو جانب حقیقت پندارند
و این بدان ماند که انگرکهه و یا جامه و غیره مفهومات را که از اقسام اسما است نه اوصاف بذات
خود ماده خاص مطلوب نیست از هر پارچه و تهان که باشد انگرکهه است چیز دیگر نباید گفت مثلاً از
لٹهه اگر این تقطیع بگیرند همان سان مسمی بانگرکهه باشد که این صورت عارض بر پارچهٔ تنزیب
مسمی باو است باین خیال اطلاق عما بهم برابر این عالم حقیقی است و هم بر آن وجود بی کیف و اینکه
وجود را وصف گویند مخالف این نیست که عرض کرده شد وجهش این است که مفهوم وصفیت مفهوم
اضافی است که در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکه در مفهوم وصفی این اضافت ملحوظ
و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکه نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زاید قطع نظر
کنند انوقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفهومیکه موضوع بمقابله ذات یا بحیثیت انقطاع آن

از دیگر متعلقات باشد آنرا منجمله اسمار باید دانست و منجمله اوصاف چون در اطلاق عمار بر وجود اگر ملحوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پیدا است اگر این همچنان مفهوم عمار را منجمله اسمار شمرده چه گناه باشد چون از بیان این فرق باریک سبکدوش شدیم بیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریه می باید گفت لوازم ذات مظهر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی بود شرح این معما این است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان کرد اول هر معلوم را که چنین باشد بغور بنگرند که صورت ادراک آن چیست منجمله مدرکات جسم از همه مشهودتر است شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشند بشهود جسم نرسد چنانچه بدیهی است چون حال این است که قوت دراکه از ادراک ان من حیث هو عاجز است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بکار برده باید دید که از راه چشم سوای رنگ و شکل او و از راه دست یعنی لمس سوای رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت و غیره اوصاف که همه از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نمیگردد و همچنین دیگر طرق ادراک و احساس را باید فهمید القصه ذات جسم را جداگانه ازین اوصاف و معانی ادراک نباشد چون ذات او همچنین است ذوات دیگران بدرجه اولی همچنین باشند دوم ذوات ممکنات را پرتوه و فیض ذات واجب تعالی و تقدس بباید فهمید و صفات ممکنات را پرتوه صفات واجب تعالی و تقدس هر یک پرتوه همجنس و هم اسم خود علم پرتوه علم و قدرت پرتوه قدرت یعنی چنانکه از آفتاب نور و از آتش مثلا حرارت بدیگران رسد همچنین از خزائن مختلفه موطن وجوب اجناس مختلفه بممکنات رسند این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذوات صفات آمدن بصورت ضرورست که هر چه از انطرف آید بر همان حال خود باشد که داشت چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن نتوانند نار هر جا که باشد حار یابس باشد و آب هر جا که باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است که پیش ذات صفات را نوری ظهوری نباشد اگر چه نور و ظهور آنها همه ناشی از ان بود نه بینی که نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است

اما پیش نور شمس انوار قمر و کواکب را چه ظهور و چه نور و چون حال چنین است توقع ادراک
و احساس ذات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نوری ست که بوقوع آن حقایق
اشیا را پیش عقل مدرک چنان ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب اشکال و الوان اجسام را ظهور
میسر آید مگر ظاهرست که درین وقوع انوار بر اجسام مثلا حدوث شکل آن اجسام در باطن آن نور
ضروری ست و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر همین هیئت باشد و آن اجسام مفعول به
لیکن آنکه نظر صائب وا رو خود میداند که تولد این شکل در باطن نور وقتی متصورست که مفعول
به از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا هر دو نور بهم پیوسته یک شی متصل خواهد گردید
یا ضعیف در اقوی مضمحل و متلاشی خواهد شد مثال اول اگر مطلوبست دو چراغ در یکجا از
بهم کرده بنگرند که هر دو نور بهم پیوسته یک نور گردید و مثال ثانی اگر مطلوبست نور آفتاب و
نور کواکب را که در روز هم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کواکب در نور
آفتاب مضمحل و متلاشی شده در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوبست این است که نور دو چراغ
بهم پیوسته نور شدید میگردد و نور کواکب و نور آفتاب بهم شده شدید نمیشود و وجه این است که
نور هر چراغ نوری ست مستقل از یکدیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکه همان نور
آفتاب است که وقت خفاء آفتاب محسوس میشود لیکن ظاهرست که در ذات و لوازم آن
همان نسبت است که در نور آفتاب و نور کواکب و قمر بلکه زائد از آن نظر برین قطع امید شناخت
ذات از لوازم آن ضروری ست و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او
موجود است هر چند در اول وهله نور چراغ که ملاصق جرم آن است مباین از نور خارج از آن یعنی
اشعه مستطیله نماید و بدین سبب هم امکان حدوث شکل یکی در باطن دیگری پیدا شود لیکن چون
چراغ را در سبوچه نهاده بر بالایش سرپوش نهند پس از مشاهده اندراج و اندماج شعاعها از خارجه
در شعله چراغ ضعیفت شعاعها و اقوی بودن نور شعله بذهن می نشیند و بیقین می پیوندد که اگر نور
شعاع را در باطن شعله برند نور شعاع مضمحل و متلاشی شود اندرین صورت آن توقع را بچه سامان توان

تا کی ماند اینکه نور خارج را در باطن بردن چه ضرورست بهر مشغولیت ان مشغولیت نور باشد یا
مشغولیت علم و قوع نور و علم بر معروض ضروری است نه دخول آن دران جواب این هم این است
که از وقوع بران اگر مدرک میشود شکل معروض مدرک میشود نه حقیقت آن ادراک حقیقت اگر
متوهم است بدخول آن دران متصور است نه بوقوع آن بران چون اینقدر مسلم شد ادراک
ذوات عالم امکان هم از صفت علم که بممکنات عطا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم
وجوب چه رسد اندرین صورت بجز آنکه ذات را در صفات متجلی و ظاهر پندارند و صفات را
مظهر و جلوه گاه و مرآة ان خوانند احتمالی دگر نباشد وجه این انحصار این است که ادراک نفس
ذات از ممتنعات شد اما اگر در ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری ست و بدین سبب
حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بمقدار ذات لازم بود و تا همین شکل ادراک را رسائی
است چنانچه عرض کرده شد مگر درین صورت انطباق باطن صفات بر ظاهر ذات همچنان باشد
که در قالب و مقلوب بود و پیداست که ازین انطباق شکل ذات بجنسها در باطن صفات منطبع
شود غایت ما فی الباب شکلی که عارض ظاهر ذات است و شکلی که عارض در باطن صفات
ملاصق یکدیگر باشند مگر از انجا که در انطباع بعد یا اتصال شرط نباید کرد در انطباع هم گنجایش
تامل نبود و ما همین انطباع را تجلی گوییم و ازینجاست که چنانکه وقت تجلی اشکال در آئینه لحوق و
عروض رنگ آئینه بآن اشکال ضروری است همچنان لحوق رنگ صفات بآن شکل منطبع ضروری
باشد چنانچه بدیهی است چون ازین همه فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت انطباع اشکال
چنانکه در مرایای کبیره باشد همچنان در مرایای صغیره شکل منطبع در هر دو صورت همان است و ازینجا
که در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت
منطبع هم تفاوت پدید آید و آئینه مسمی بآرسی بامساوی آن شکل انسانی بس صغیر نماید و در
آئینه کلان کبیر نظر برین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصله در صفات دیگر
که تحقق آنها بهمان دلیل که بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود

و از ہمہ تجلیات اسبق و اقدم و چون عطیات ربانی ہمین صفات فائضہ اند کہ در مرایا ممکنات ظہور دارند و جود فائض از دیگر صفات فائضہ اعلی و اشرف بود و چون ہمہ صفات در اصل صفات وجود اند چنانکہ پیشتر بآن اشارہ کردہ ام و اشتراط وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدۂ شاہد است بہر آن در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع افاضہ وجود بود و افاضہ وجود تابع افاضہ دیگر صفات نبود نظر برین وجود خاتم الفائضات بود کہ بالاتر آن فائضی دیگر نیست مگر چون ربوبیت او تعالی ہمین افاضہ و اعطا رباشد آن تجلی را کہ افاضہ وجود متعلق با وست یعنی منتسب با و اگر رب خوانند بجا و درست بود و بالاتر ازین اعنی در مرتبۂ ذات این وصف را بدون بحیان آنست کہ در مرتبۂ ذات آفتاب یا چراغ ہمین قدر تجویز کنند کہ در مرتبۂ شعاع بود غرض مرتبۂ ذات ازین وصف ہم عار دارد اینوقت ظرفیت کہ از لفظ اَینَ درین حدیث مفہوم بود موجب گردید باقی در بارہ تجانس و عدم تجانس ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم انچہ عرض کردنی بود پیشتر عرض کردہ شد حاجت تکرار نیست مگر شاید گوئی کہ در مرتبۂ ذات بحت و صرافت اصلی صورت کجا تا بتجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آوردہ شود توجیہ این سخن باید کرد تا این مضمون رسیدہ باز بذہن آید نظر برین سخنی بمعرض بیان میکشم ہر صفت را از صفات وجودیہ از علم و قدرت وغیرہ دو مرتبہ باشد یکی بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت این صفات کہ ہمانا تعلقات اینہا بمفعولات و مضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم باشد و بعض اوقات ارکان اضافتی کہ وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم بمقام خود موجود باشد مگر بانوجہ ضرورۃ شرائط خارجیہ نیفتد مثلا تنور زمین بآفتاب و اصل موقوف بر آفتاب و نور خارج اند و زمین ہست اگر آفتاب را منور بصیغۂ فاعل گویند و زمین را منور بصیغۂ مفعول نور متوسط اعنی شعاع آفتاب کہ وقت تنور زمین دست بدامان آفتاب و زمین ہر دو دارد بمنزلۂ اضافت باشد کہ بہر دو طرف رخ دارد غرض ازین قول این است کہ این نور در مقام اضافت ہست یا اضافت درین مقام ہست نہ اینکہ عین اضافت ہست و پیداست کہ تسلیم این امر ضروری است چہ این نور ہمان مرتبہ بالقوت ہست کہ اینجا

مبدا تنویر باشد و مرتبه بالقوت را همه دانند که بهر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط
طرفین خبر از عدم استقلال میدهد که عین شان نسبت است نه شان ذوات مستغنیات بالجمله مضمون
اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر منور بصیغهٔ فاعل همین نور است اضافت تنویر با این نور
زمین باشد و آفتاب قسیم نور بهر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت
تنویر ازان ناگزیر است و همچنین بنور خارج احتیاج و ازین تثلیث قاعده اثنینیت طرفین اضافت
برهم نشود و این سخن اینجا استطرادی بود اگر خواسته خدا است و ضرورت افتاد بمحل دیگر تمام
کرده خواهد شد سخنی که اینجا گفتنی است می باید گفت این ارکان ثلثه گاهی فراهم باشند یعنی بمقام
خود موجود باشند که مفاد آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی بمقام خود نباشند یعنی مقابل
یکدیگر نباشند مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابله زمین یا حاجت بردن زمین بمواجهه آفتاب افتد
و باین ترکیب سامان اضافت را فراهم کنند بالجمله بعد فراهمی سامان فعلیه صفتی فعلیهٔ آن ضروری
است اکنون مقدمه دیگر که عرض کرده آمده ام باید شنید هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع له
علم و قدرت وغیره صفات اند در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه دران موطن
مکنون است چنانچه اهل فهم را از تقریر و اشاره احقر که گذشت خوبتر بذهن نشسته باشد انشاء الله
دیدا است که تنور زمین با آفتاب بحیثیت تنزل مرتبه نیست چه حاصلش ضعف نور است که اشاره
بکمی و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در خور تنویر نباشد بلکه تنور ارض منوط و متعلق
باصل نور است همین سان در صفات باری عز اسمه خیال باید فرمود اندرین صورت صفت
علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نه تنزل و بدیهی است که اصل آن چندانکه در
مرتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات مدار ل گنجایش
تامل نماند چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود و آنکه منکشف شود آن موجود و بازنه حجاب
است نه غیبت تا ضرورت شرائط خارجیه از توجه و تقابل فتدچه تقابل و توجه همه بغرض حضور
و رفع حجاب مطلوب باشند تا همه سامان بمقام خود آید از ذات تا ذات فاصله و بعد نبود تا وهم حیلولت

دگران افتد با اینهمه آنوقت غیر را نامی ست نه نشانی پس وہم غیبت وحیلولت وحجاب چه معنی
دارد علاوه برین ملکه توجه که همانا اراده خاص است بدلیلی که عرض کرده شد در ازل موجود
اینطرف آنچه در خور توجه باشد حاضر غیر را نامی است نه نشانی تا احتمال تعلق بدیگران باشد
ومظنه صرف توجه بآنها وعدم التفات باینطرف شود غرض اگر توجه را شرط علم گویند سامان
فعلیت آن نیز همه فراهم اکنون حالت منتظره چه باشد اگر تامل است فقط این است که هر
اضافت را حاشیتین متغائرتین می باید اگر تغائر حقیقی است فبها ورنه تغائر اعتباری ادراست
باید کرد مگر آنکه میدانند خود میدانند تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است اعنی تغائر
اعتباری را باید که سوائی متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند زیرا که تغائر اعتباری
نام تغائر اضافی باشد وحاصلش این باشد که این یک شخص مثلا باضافت فرش فوق است
وباضافت سقف تحت بدو اعتبار دو وصف دارد واینجا ظاهر است که سوا ذات بابرکات
دیگری نیست نه یک نه دو مگر چون آن مقدمه را یاد آرند که اطلاق وجود علی الاطلاق است
ولاتناهی او در جمله جهات تسلیم این لاتناهی در مرتبه ذات که فوقیتش باعتبار منشائیه نه
باعتبار عموم وخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنه اقرار نشو ونما رغیر متناهی واندراج
آن در متناهی لازم آید زیرا که وجود منبسط ناشی وصادر از ذات بحت است چنانکه گذشت
اندرینصورت ذات بابرکات با وجود وحدت وصرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناهی جهات
غیر متناهیه باشد یعنی از هر طرف که بینی ذات الی غیر النهایت میرود واندرین صورت اطراف
وجهات هم غیر متناهی باشند وهم هر طرف وهر جهت غیر متناهی بود ورنه آن لاتناهی و
اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صورت در هر جهت تخیل اثنینیت را مجالی بدست
آمد ووسط جهات را یکطرف وجانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند غرض از لاتناهی وصرافت
ذاتی که عبارت از همین عدم تعین وتقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد مگر این لاتناهی در مرتبه بطون
ذات بان وحدت حقیقی که ایمان بران اصل ایمان است همچو لاتناهی مبدا سلسله اعداد یعنی احد

باعتبار کسور باشد که عکس آن در سلسله اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا
ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود بالجمله چنانچه این لاتناهی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد
نباشد لاتناهی مرتبه ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود بلکه وحدت مذکور مصدر
کثرت مرتبه ظهور بوجه همین کثرت مرتبه بطون باشد و علم مرتبه کثرت بذریعه همین کثرت بطون
متحقق شود زیاده ازین اگر خواسته خداست بمقامی دیگر گفته خواهد شد اینجا اینقدر یاد باید
داشت که لاتناهی مذکور اگر هست از تقسیم است نه از قسم لاتناهی معروف اکنون سخنی دیگر
می باید شنید آنکه از هر طرف غیر متناهی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد و تا
از تخیل کمی بیشی تناهی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاهد بران است که
غیر متناهی را التعبیر و تفسیر در عالم تناهی بشکل دائره و کره باشد چه وسط او یعنی مرکز بجمله
اطراف خود نسبت واحد دارد یعنی از هر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از آن است
که سطح که حقیقت دائره بمعنی سطح مدور است یا قسم و معروض آن بمعنی خط مستدیر موجود خاص
است از اقسام بعد پس جائیکه حقیقت مذکوره یا قسم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و
مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم گنجایش نباشد آنجا این تخصیص بیکار باشد بلکه بجمیع وجوه
نسبت تساوی باشد اکنون بشنوید حال ذات بابرکات همین است تا آنکه عموم و اطلاق را
نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا که این دو مفهوم از اضافیات اند در مقابل آنها مفهوم دگر اگر
موجود نباشد تحقق این مفهوم هم معلوم و پیدا است که ذات وحده لاشریک له که منشا وجود
است در برابر خود مقابلی چه دارد وجود که از و ناشی است آنهم ازین شرک برتر است نظر برین
اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهمه نهج نسبت واحد باشد و همچو مرکز و محیط دائره و کره
رخ وسط ذات باطراف و توجه اطراف بمرکز باشد خط محیط دائره و سطح محیط کره ببین چسان
بر مرکز افتان است همه تن رو بایطرف دارد و نظر برین اطراف را در ما نحن فیه بجانب وسط
همچنین اقبال و توجه باشد و نیز تلاقی همه نسب در وسط ضرور باشد باین اندراج و اندماج.

که یکی بر دیگری تو بر تو افتاده وسط از اطراف که تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود
و صورتی جداگانه پیدا کند لیکن چنانکه پیشتر بوجه لاتناهی بحیثیت ذهاب الی غیر النهایه همه
توجه وسط با طراف بود و تولد نسبت در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب
داخل و وسط پیدا شد این حرکت توجه را بر مرکز رسیده اگر مبدل بسکون ندانند بلکه از ان
گذرانیده بطرف مقابل برند و همچنین از ان طرف باینطرف آیند دو حرکت متقابله یکی بر
دیگری افتد و علاوه تحقق مرکز دائره یا کره دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آن
نمودار شود آنچه انطرف بود بوجه حرکت منعکس شده اینطرف آمد و آنچه اینطرف بود انطرف
رفت و ظاهر است که عکس و تمثال همین را گویند و انطباع و انعکاس همین باشد و اولین مصداق
از مصادیق هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن پدیدار آید چون این حرکت اولین حرکت است
که بظهور آمده و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول باید گفت و چون این حرکت
من ذاته الی ذاته فی ذاته باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یک شی واحد است
اختلاف ماهیت نیست لازم آید که درین حرکت هرچه بر متحرک آید همین وجود و تحقق باشد زیرا
که وقت حرکت عروض افراد ان مقوله ضرور است که دران مقوله حرکت بود و متحرک فیه همین ذات
بحت است که هستی بحت است چیزی بیش نیست لیکن هرچه بالعرض آید نسبت بالذات ضعیف
باشد اندرینصورت این عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات ازینجا کیفیت صدور
صادر اول که وجود بود بوضوح پیوست و هم متحقق گردید که محل مرکز در غایت تحقق و شعشعان
وجود باشد چه عوارض معلومه غیر متناهیه تو بر تو افتاده اند در باقی مواقع فقط اجتماع دو همه
باشد مگر بهر طور اینوقت هم مرکز و هم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمده بعالم تقید قریب
گشت چه در تقید و تعین همین اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برهم شود ازین سبب از ان
لطافت که بود تنزل فرمود و از ان شدت ظهور که موجب اضمحلال دیگر ظاهرات و مستنیرات اعنی
صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمده در خور نظاره و دیدار شد اکنون می باید شنید که مرکز

همچو دیگر دوایر و کرات صغار که از مرکز گرفته تا محیط تخیل و متوهم توان شد بر صورت محیط باشند
زیرا که صغیر ترین کره و دایره که بر مرکز متوهم می توان شد آنست که ملاصق و متصل مرکز باشد
و ظاهر است که اندرین صورت جوف ان صغیر ترین دایره یا کره همین مرکز باشد و لیس نظر بزین
این دایره که بر بالا مرکز توهم توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم که نقط جامع
النسب که بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناهی پیدا شد صورت ذات است غلط نبود
چه این تجدد که دانستی مستلزم صیرورت یعنی انتقال من حال الی حال است و میدانی که صورت
از همین صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی که باشد باعتبار همین صیرورت آری بقدر
مسلم که این تجدد و صیرورت ذاتی است نه زمانی تقدم و تاخر ذاتی مصحح این اطلاق است نه
تقدم و تاخر زمانی غرض چون این صورت اولین صورت است در ذات و این صورت توسط
حقیقتی دیگر موجب انتساب نیست این صورت را صورت الله اگر گویند بجا است از ینجا معنی خلق الله
آدم علی صورته باید دریافت و از ینجا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواه واجبات
باشند یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساخته اند
و از ینجا است که ممکنی مظهر کمالی است و دیگر مظهر کمال دیگر یعنی چنانکه عکس آفتاب در آئینه که
بر شکل آفتاب باشد همچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظهر نوری باشد و از ینجا است
که اجسام متقابله بآن منور شوند همین طور عکوس صور ذات و صفات مظهر همان کمالات باشند
که در اصل است آری بوجه تفاوت ماده و ذوی صورت در لوازم ماده و ذی صورت
تفاوت ضروری است مگر غرض هم از ماده در ینجا فقط همین ذی صورت است هر چه باشد نه اجزا
جسمانی و وجه این ظهور کمالات و آن تفاوت لوازم ماده و اصل این است که تکثر بدو قسم است
یکی تکثر انقسامی دوم تکثر انطباعی جائی که این است ان نباشد و در موضعیکه ان است این
نبود و شرح این عقده اگر مطلوب است می باید شنید که مراد م از تکثر انقسامی این است که بعد کسیر
پاره پاره کردن اطلاق همیان بر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطره قطره گردانند

بازهم اطلاق آب همان سان درست است که بود وغرضم از عدم این تکثر این است که اگر هیولی را بشکنند باز اطلاق هم اول نتوانند مثلا شکل مثلث و مربع و دائره وغیره یعنی این هیئت با قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پاره پاره کنند اطلاق این همه درست نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره یعنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نه دائره و همچنین خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع است اگر بشکنند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند وغرضم از تکثر انطباعی این است که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایای مختلفه و مظاهر متنوعه ظهور کند مثلا دائره یا مربع در آئینه منطبع می توان شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل بلکه که بر روپیه منقش است هر جا همون است که بر چهره بلکه عارض است مگر چنانکه در این اشکال این تکثر او آن نیست همچنین در موارد تکثر انقسامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده در یک وقت نتوان برد چنانچه بدیهی است آری اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد و از اینجا است که بعد تقسیم هم اطلاق مقسم درست باشد یعنی صورت مقسم بوجه قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود ماحصل ماده را کلی طبعی نام می نهیم و صورت آنرا کلی جنسی و وجه تسمیه خود ظاهر است چه کلیت که مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باو لاحق.. و عارض شود ورنه فی حد ذاته همان واحد است که بود و از اینجا است که تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت و باین وجه انطباق که مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد بالجمله اینجا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاهر باشد و این کوتاهی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نه در ظاهر و مرئی مگر مظاهر و مرایا با وجود تعدد و تباین بوجه وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی

قابلیت تکثر خود در ذات او بود اندرین صورت ماده کلی طبعی باشد و صورت کلی صنفی آن
قابل انطباع نیست که لوازم آن همراه روند آین قابل انطباع است لوازم ان بالضرور
درهمراه باشد چون ازین اشاره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی
و کوتاهی بلکه از سبزی و سرخی و غیره الوان هم منزه باشد اینهمه از عوارض ماده باشند
گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب و حقارت ممکن
و کبریایی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم وجوب و ظهور لوازم امکان
دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود انما صورت صورت آدم علیه السلام همان صورت
الله بود و لوازم نفس صورت هم همان آری لوازم وجوب از قدم و غنا و وذاتیت و غیره
متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان همه عارض شوند اکنون باز پس
میرویم و عرض میکنیم این تعینی که در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر
باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار تمیز
مادتین اعنی داخل صورت و خارج ان گیرند همین تعین موجب حصول علم بود چه سرمایه علم
و انکشاف همین تمیز یکے از دیگری و انفعال ان از ان است که به حصول صورت در قوت
و در اکه اعنی ماده مدرکه کاشفه مستوره باشد و پیداست که ذات با برکات درین کمال چه قدر
کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از انجا که موجب
ظهور این تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین حبی گویند بیجا نیست
چه در حب و عشق همین اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگران باشد و تقدم حب و صورت بر علم
اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنقیر حقیقت او زیاده ازین اقتضا
و خواهش که منشا و حب و عشق و اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگران باشد چیزی نمی براید
لیکن اینهم ظاهر است که این اقتضا قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعینی دیگر و تحقق صورتے
دیگر نگردیده تا گوییم که تعین حبی یا تعین صورتی ازین تعین مقدم است بلکه بلحاظ تعین علمی در

حیوة وحب ماخوذ است چنانچه اضافت توجه واقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر باین است
اندرین صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور
اقرار فعلیت آن ضروری است و مسقط اشارهٔ حیوة وحب کیفیت حاصله از انضمام کشف
وخواهش مذکور باشد آری در حیوة وحب فرقی باریک است که اشاره بآن ضروری بینم
آن اینکه گاهی وصف اضافی را متصل بیکی از طرفین گیرند واز طرف دیگر منقطع شمارند اندرین
صورت این وصف از اوصاف لازمه همین طرف باشد وگاهی بیکی متصل گیرند امالحاظ
انفصال واتصال طرف ثانی هیچ ملحوظ نباشد انوقت این وصف از اوصاف متعدیه
این طرف بود مثلا منوریت بصیغهٔ فاعل بمفعول از اوصاف لازمه موصوف خود باشد یعنی
نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چنانکه نور از فاعل بمفعول رود ومنوریت بصیغه
فاعل بمفعول ومنوریت بصیغه مفعول بفاعل سرایت نکند چون اینقدر معلوم شد معلوم باید
کرد که وقت اراده حیوة قطع تعلق کشف واقتضا معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند ووقت
اراده حب قطع مذکور ملحوظ ماخوذ نبود بدین سبب حیوة لازم ماند وحب اقتضا متعدی
گردید بالجمله حیوة را نظر بتعین علمی است وهرکه بتاخر حیوة از علم رفته نظر برین امر انداخته باشد
که حیوة امری است ترکیبی از علم واراده چنانچه تحلیل باین اجزا ارشاد است ومرکب از بسیط
متاخر باشد مگر هریکی را اصطلاحی داده اند باقی این اشتهار تاخر علم از حیوة وازنکار تاخر او
دراذهان نزد او شان مبنی بران باشد که از علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبه فعلیت آن که
پس از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم واقتضا گرفتند
واقتضا مذکور همان اقبال وتوجه برا ند ناظر فهیم گنجایش دو اعتبار بهم رسید یکی آنکه حیثیت
کشف وعلم را اصل قرار گیرند وحیثیت اقبال را از اوصاف واتباع آن دویم عکس این آول را
بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد وثانی را اگر اراده خوانیم قطع
مذکور ملحوظ نبود انسب باشد چنانچه بدیهی است بالجمله مسقط اشاره اراده ان تموج وتجدد حرکت

که سرمایه حصول صورت مذکور شد همین طور احاطه آن صورت که اگر بقبضه تعبیر کنیم درست باشد پس
از لحاظ همان کشف قدرت باشد و ملتقی اراده و علم که حد بین بین و سطح متوسط باشد مشیت بود
و پیداست که از این تا اراده و حیوة فرق زمین و آسمان ست . . زیرا که در اراده تموج مذکور
اصل بود و در حیوة علم مذکور اصل باشد چنانکه مذکور شد و اینجا نه این را اصل گویند آنرا
بلکه ملتقی را مصداق مشیت گیرند و چون اراده و مشیت و قدرت را بهم کرده بر علم افگنند کلام
حاصل شود و اگر علم و اراده و قدرت را بهم کرده بر صادر اول نداز ند تکوین نمایان شود همین طور
صفات غیر متناهیه بوجود آیند الغرض از ضم و انضمام یکی بدیگری چاره نیست غایت ما فی الباب
این ترتیب که فلان صفت را اصل موصوف قرار دهند و فلان را تابع و وصف و فلان صفت
را بر فلان فگنند و فلان را بر فلان صحیح نباشد بلکه ترتیبی دگر بود لیکن پیداست که غلطی این ترتیب
که در بادی النظر مفهوم میشود قادح در اصل مطلوب نیست این همه صفات از همان یک تموج پیدا شوند
و صور غیر متناهیه در احاطه ذات جامع الکمالات حاصل آیند زیرا که چنانکه معلوم را صورتے
بدست آمد علم بمعنی ما به العلم و ما به الکشف و الانکشاف را نیز همین صورت باشد و این بدان ماند
که از وقوع نور آفتاب مثلا بر الوان و اشکال صورت معلوم یعنی الوان و اشکال در باطن نور
منتقش شود فقط اگر فرق باشد همان باشد که در ظاهر مقلوب باطن قالب
بود مگر این فرق ظهور و بطون از اصل صورت نیست بلکه از معروض اوست پس چنانکه معلوم را
دو صورت است یکی صغر که همان تعین مرکزی است دوم اکبر یعنی آنکه بجانب لاتناهی باشد
همین طور علم بمعنی مبدا انکشاف را باید دانست بلکه علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید
باز این صورت بانضمام قیود دیگر که بوجه ظهور صفات باقیه ضرورست بزنگ صور غیر متناهیه جلوه
خواهد نمود چه از متناهی تراکیب غیر متناهیه پیدا توان شد مثلا ارباب هندسه را معلوم است
که اصل همه اشکال هندسی مثلث و دائره است باز بانضمام مثلث بمثلث مربع و مستطیل و منحرف
و معین و غیره پیدا شدند و بانضمام مثلث و دائره مخمس و مسدس بظهور آمدند و این اختلاف

ظهور نوبت بلاتناهی کشید چنانچه ظاهر است پس این همه صور متعاقبه اظهور غیر متناهیه که بنوعی
ازان در اوراق لاحقه اشاره خواهیم کرد انشاء الله تصورات جناب باری عز اسمه باید دانست
و نسب واقعه فیما بین این تصورات را که تحقق آن ایجابی است چه بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی
از نسب اربعه مشهوره و هم غیر آن ضروری است چنانچه بدیهی است تصدیقات جناب باری
عز اسمه باید فهمید اندرین صورت این لاتناهی با وجود وحدت همچو لاتناهی کسور واحد باشد
که اشاره بآن بانطباق با مراتب سلسله اعداد بگذشت چون نوبت باینجا رسید مناسب است
که سخنی که مناسب مقام است اشاره کرده پیشتر روم آن این است همچو ذات مجرد در صفات
نیز همان تموج و تجدد و تحرک من طرف الی طرف و انقباض پدید آید و باین انقباض طرفین
انبساط طرفین و انعکاس یکطرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناهی حسب لاتناهی
صفات ظهور کنند و تجلیات بی پایان در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایان شوند از
میان صادر اول یعنی وجود منبسط سرمایه وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایه صفات
ممکنات باشند و در هر نوبت بوجه آنکه از انقباض همان انبساط زاید درین تحرک و تموج
همچو آب حوض که از جای خود نرود مصداق الآن کما کان و هم مصداق هو الاول هو الآخر
هو الظاهر هو الباطن باشد و از انجا که این اعتبارات غیر محدوده و اشکال غیر متناهیه همه مندرج
در یک ذات بابرکات اند چه از تموج و تحرک مذکور زاده اند که ذات را در عین ذات او تعالی
حاصل است چنانچه عرض کرده شد اگر ذات را بنسبت همه این اشکال و اعتبارات و نسب و
اضافات محیط گوییم عین حق و صواب باشد و چون این اشکال عین حقایق ممکنه اند چنانکه
دانستی و انشاء الله زیاده تر خواهی دانست اگر ذات گرامی را محیط بنسبت همه کائنات
گوییم درست بود لیکن از انجا که در تعین صفات باهم فرق تقدم و تاخر ذاتی است هر که از
کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج یعنی وقت انعکاس در
صادر اول بمقتضای انعکاس موخر آید چنانچه از مشاهده حال عکس صورت شخص قایم بر لب جاده

هویداست و نظر برین و نحن الآخرون السابقون قطع نظر از تاخر دنیوی و تقدم اخروی
تقدم علمی و تاخر خارجی هم تاخر و سبقت را رست می توانند کرد باقی ماند اینکه اندرین صورت
صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتباریات باشند و
باین سبب خارج موجود نبوند وجود آنها فقط وجود ذهنی بود جوابش این است که اعتبار
را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشا انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباریت صفات
اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این مواطن بگیرند این وهم بمیان می آید
و از راه می باید چون هنوز اندفاع شبه بطور وضوح نشده باشد یک مثال بهر اظهار تفاوت
اعتبار و تشکیک انتزاع پیش میکنیم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه دربار شاهی و کارخانه سلطنت
را بخواب بیند و نگرد که از غلام و غلام تا وزرای عالیمقام پیش بادشاه بمقامات خود با نازی
و نیازی که باید استاده و نشسته اند و حسب اقتضاء حال با کار و بیکار اند و همچنین از رعایا
سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چپراسی و کنشتبل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقه در کار خود
مشغول حاصل این خواب این باشد که هر یکی منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد بادشاه
منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشته کار میفرماید و اوشان منصب خویش و بادشاه
را رعایت کرده بامتثال امر می پردازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این اعتبار اوشان را ببین
که چه قدر از اعتبار و لحاظ بیننده خواب فروتر است چه اینهمه تماشا از خواب خیالی از خیالات
اوست و انتزاعی از انتزاعات او. و این کس اگرچه ذلیل تر از همه ابنای روزگار است
مگر با این همه بادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید نظر برین اعتبار آن
بادشاه و دیگران بچه مرتبه از اعتبارش فروتر افتاده باشد همچنین اگر چنین تماشا کسی از انسان
فرض کنیم در خواب بیند انرا از ان هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فهمید و علم جرا این مثال
تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منتزع اعنی انتزاع کننده بود مگر همین را مثال تفاوت
انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع باید فهمید چه مناشی انتزاع این خواب را انتزاعیات

بیننده خواب است مگر با اینهمه مثال تفاوت انتزاع بتفاوت مناشی انتزاع جدا هم باید شنید
جسم منشا انتزاع سطح و سطح منشا انتزاع خط و خط منشا انتزاع نقطه و نقطه منشا اوضاع
مختلفه و اوضاع مختلفه منشا انتزاع حسن و قبح و حسن و قبح آن منشا انتزاع شدت و
ضعف و زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد و ہلم جرا و ظاہر است که ہر منشا انتزاع
لاحق از منشا انتزاع سابق ضعیف است و بدین سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد ضعفا
اند نظر برین اگر گوییم که وجود و تحقق صفات باری جل مجده از وجود ما و شما ہمچنان تو می
شد بدیست که منتزعات مثال اول از انتزاعیات آن و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات
انہا بجاست منشا انتزاع صفات ہم ذات او تعالی و تقدس است و منتزع و اعتبار کننده ہم
ہمان مار ہمچو تصور خواب کس دیگر جز تصوران میسر نیست نه آنکه ما خود منتزع و منشا انتزاع
آن ہستیم بلکه صفات خداوندی منشا انتزاع ما است وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالی
بہر صفات ما چون تفصیل این اجمال خوستگار عرض تحقیقی است مختصر آن را نیز عرض کردن
لازم آمد آن این است که امکان خاص برزخی است مابین وجوب امتناع زیرا که مابین وجود
و عدم حائلی دیگر نیست چه از وجود و عدم قضیه منفصله حقیقیه صورت انعقاد می یابد چنانچه ظاہر است
و پیداست که وجود را وجوب لازم کس ندانید که الوجود وجود و موجود قضیه ضروریه باشد حمل و حمل
اولی است در موضوع و محمول گنجایش دخول حد اوسط نیست تا انکار حمل موجب اشتباه شود و ہمچنین
الوجود عدم یا معدوم گفتن قول با جتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر
ضد آخر باشد ہمیطور در العدم عدم یا معدوم و در العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود و ہمچنین
الوجود لیس بعدم او لیس بمعدوم بالضرورة الذاتی یا العدم لیس بوجود یا موجود بالضرورة الذاتی
نزد ہمه مسلم نظر برین امکان حد فاصل بین الوجود و العدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود
و بدین سبب از ہر دو طرف فیضی بخود کشیده باشد چنانچه مرکبه بودن ممکنه خاصه از قضیتین مختلفتین
بالایجاب و السلب اشاره ہمین است و از ینجا است که من وجه موجود و من وجه معدوم بود و شانش

اگر بکار است بر نور زمین و سایه که متصل و بود یکبار نظر بگذار آن خط فاصل که در نور و ظلمت سایه
حائل است بهر دو طرف رو دارد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایه بینی مظلم
بود اکنون قدری سخن دراز میکنم و میگویم که در هر دائره و مثلث و مربع و غیرها همین تماشا
است چه خطوط اشکال هم بداخل رو دارند و هم بخارج خط مستدیر دائره چنانکه بسطح داخل
قائم است همچنان بسطح خارج و ازین سبب می توان گفت که این خط بسطح داخل و عدم آن
ارتباط دارد و حد فاصل درمیان وجود آن و عدم آن است و همچنین بسطح خارج و عدم آن
زیراکه وجود سطح داخل تا همین خط مستدیر است نه خارج آن و چون در خارج و داخل این نظر
عدم مقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در هر دو جا بود حرجی نیست نظر برین حدود و
اشکال که بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آن حائل
باشند و همین است حقایق ممکنات ذوات آنها اشکال صادر اول است و صفات آنها
اشکال دیگر صادرات و وجه همان است که ممکن نه وجود محض است ورنه واجب بودی و نه عدم
خالص است ورنه ممتنع گردیدی بلکه برزخی است بین بین اگر موصوف اعنی ذات است
شکلی از اشکال موصوف ان موطن اعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال
دیگر صادرات که صفات او باشند و پس از ان و بران عارض شوند بالجمله انتقاش صور صفات
بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات اعنی جمله صادرات
اول باشد یا دیگر و با اینهمه صور صفات و صور ممکنات چنان باهم مطابق یکدیگر باشند که نقش
مکانی بر سطح دیوار می زان مکان نقش کنند چون ازینهمه فارغ شدیم از کیفیت حدوث آن
اشکال در موطن امکان اعنی صادرات که کیفیت موطن بودن آن بهر ممکنات همیدم عرض
کرده شد و وجه قدم آن دران موطن اعنی در صفت العلم و صفات دیگر نیز قدری عرض
باید کرد می باید شنید اگر اشکال چند گرداگرد چاک کوزه گر چسپانیده چاک را بگردانند و یکطرف
[illegible] باشند با اینهمه گردش اشکال چسپیده بنسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند

اما در آئینه عکوس آنها حرکت کنان از یکطرف آمده بطرف ثانی رود و پس از ساعتی همچو عدم
سابق عدمی دیگر لاحق شود الغرض آئینه چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن
اشکال هر دم بنسبت آئینه متبدل مانند و از همین تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی
و تجدد در ذات آنها پدید آید اما باعتبار چاک بیکوضع و یک حال مانند همچنین اگر چاک ساکن ماند
و آئینه گرداگرد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تا هم همین حدوث [illegible]
لازم است و میتوان گفت که بهر انتقاش صور در آئینه زمانه ایست بهر صورت زمانه جدا
و همچنین مے توان گفت که بهر زمانه صورتی و نقشی جدا است مگر همین طور ذات را با همه
نقوش برونی و درونی که از یک توجه بظهور آمدند همچو چاک گردان باید فهمید و این صادر اول
را که بوجه انتزاعیت بمقابله او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابه آئینه باید دید و باز باینوجه که
علاوه فرق منشائیت و انتزاعیت و ظهور و بطون و لوازم اینها صادر اول تمثال جمله شئون
ذات است توجه مذکور نیز بهر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و تجدد در هر چیز پس از تحقق و
وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و توجه ذاتی است چنانچه بگذشت نظر برین
توجه صادر اول و تحرک آن برعکس توجه اول یعنی توجه ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان
نیست انطباع صور ثابته فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرور افتد
چه در حرکت تجدد امثال ذاتی است یعنی افراد متماثله حرکت توسطی علی سبیل البدلیة آیند
و بدین سبب مدبر آن جداگانه فردی از افراد مقوله که حرکت در و باشد بر متحرک عارض شود
مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود پس نظر برین که متحرک عکوس نقوش
بالائی باشند و صادر اول متحرک فیه یعنی مقوله حرکت ان عکس را بوجه حرکت هر دم وجودی
جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکه آن تقابل که سرمایه انعکاس شده بود از میان برخیزد
و ظاهر است که مفهوم تجدد امثال برین وجود و عدم عذر ابجد منطبق است و از تتابع این
تعلقات که عکس اسمار را با صادر اول باشد زمانه بوجود آید غرض زمانه نام توجه ذاتی خداوند

کریم است بجانب تعلق و وقوع چنانکه در جانب صدور همین را اراده ازلی باید گفت چنانچه
پیشتر همان اشاره کرده ام و از اینجا بکلی معانی بکل اجل کتاب معلوم شده باشد و هم فهمیده
باشند که قصه مقدار بودن زمانه بهر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است که چون حرکتی مستمر
بنظر نیامد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الاشاره بالجمله تجدد
امثال وقت تعلق عکوس موجودات آن عالم بصاد و راول ضروری است آری در مرتبه
اصل اعنی آنکه عکس آن در اینجا افتاده دوام و ثبوت است از اینجا وجه اطلاق وصف ثبوت
بر اعیان ثابته دریافته باشی الغرض همچو صور چاک کوزه گر که صور در حرکت و سکون تابع
چاک باشند اینجا نیز آن صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش هم در خود باشد
نه در غیر بلکه همچو حرکت وضعی حرکت و تجدد و قدمیش موجب تغیر در ذات نبود آری عتبارات
گوناگون بظهور آیند چنانچه بنوعی ازان اشاره کردم و بنوعی اکنون اشاره میکنم آن اینکه
بتجدد مذکور چون تقاطع جهات مشار الیها بر مرکز افتاد زوایا رغیر متناهیه بر مرکز پیدا شدند
و تقابل و تناظر در هر دو زاویه مختلف الجهت پدید آمد و صفات متقابله از اعزاز و اذلال و
احیاء و اماتت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظره و متقابله از معز و مذل و محیی و ممیت
و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعه ازید در جل و انامل متحقق شدند و از اینجا
که در امور متقابله بحیثیت تقابل یکی را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق یمین و یسار پیدا نشود
بلکه همچو اطراف و آفاق بعد مجرد از تفرق منزه باشند یعنی فی حد ذاته اطراف جور اقطع
نظر از امر دیگر یمین و یسار نتوان گفت ورنه این صفت متبدل نشد آری چنانکه باضافت
یمین و یسار با اطراف عالم را یمین و یسار میتوان گفت اینجا نیز پس از اعتبار این اضافت
این فرق پدید آید بالجمله صفات و اسماء متناظره و تجلیات متعدده بوجه تقاطع منسب به
تجلی مذکور بظهور آیند و نیز نگیها از نیرنگی پر دبال بکتا یند باقی ماند اینکه صفت چیست
و اسم کدام است و تجلی چه نظر برین معروض است که فرق اسماء و صفات خود واضح است عفی

گاهی وصف را من حیث هو گیرند و گاهی باعتبار قیام آن بذات ملحوظ دارند اول صفت
است و ثانی اسم مگر معنی ید و رجل و غیره اعضا را شاید هنوز بفهم ناظران نیامده باشد نظر
برین گذارش میکنم این اعضا را اجزا متعینه معلومه جسم باشند که بنسبت روح با آن تطابق
که دریافتی ظاهر است و روح بنسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون خواستگاه
آن است که قوا روحانی بمقابله اعضا جسمانی چنان باشند که قوتی جداگانه از عضوی
جداگانه ظهور کند و بمواقع خود رسیده علاقه و قوع بران پیدا کند پس برین قیاس چون
تجسس کردیم ذات جامع صفات عامه و متقابله و صادر اول را با وجود فرق ظهور
و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صادر اول که جامع جمله شیون
باطنه آمده است هر تجلی یعنی هر طرفیکه مقابل صفتی از صفات باطنه متناظره متقابله افتاده
است مظهر آن صفت باشد و مسمی باسمیکه در جسم مقابل روح بهر عضویکه مظهر آن صفت باشد
تجویز کرده باشند و ازانجا که ذات بنسبت صادر اول منشا انتزاع است و آن مقابل
آن امری است انتزاعی و با وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار
منشائیه را که ساتر مرتبه ذات است که باطن است بجمیع الوجوه و بهر حال مستور بازار تعبیر کنیم
و اعتبار ذاتیه وجود تجلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار ساتر چهره
زیبا را او ست بردا تعبیر کنیم بجای خود باشد والله اعلم زیرا که اینجا کار ازار ستر عورت باشد
که بهمه نهج قابل تستر است و کار ردا ر پوشیدن اعضائی است که گاهی پوشند و گاهی
بکشایند و باز اگر اول را عظمت نام نهیم و ثانی را کبریا مسمی گردانیم این هم دور از عقل
نیست والله اعلم زیرا که کبیر بمقابله صغیر آید و عظیم بمقابله حقیر و در اول نظر بر مراتب باشد و در
ثانی لحاظ اجزا و مقدار و ظاهر است که اول بمطبون راه و هم دارد و ثانی بظهور ازینجا
از طرف حدیث شریف العظمة ازاری والکبریاء ردائی و حدیث دیگر که دران فرموده اند
ما بین القوم و بین ان ینظروا الی ربهم الا ردا الکبریاء علی وجهه اطمینان خود باید کرد والله اعلم

بحقیقت الحال چون ازین جمله فراغت یافتیم باز بطرف اول رخ میکنیم چنانکه بر سطح دیواری
از دیوارهای مکان تصویر مکان می توان کشید ا نقل ابعاد ثلثه و وزن و ماده و اشکال
مکنونه در سخن که بتلاقی سطوح اجسام مختلفه از خشت و چونه پیدا شوند نتوان کرد گو بعضی
ازین مثل اشکال مکنونه قابل انطباع و انتقاش باشند و بعضی مثل وزن و ماده و قابلیت
انطباع و انتقاش ندارند همچنین در صادر اول که در انتزاعیه بذات پاک همان نسبت دارد
که سطح بدیوار مکان جمله مکنونات مرتبه ذات و اعتبارات مستوره اموطن را نتوان آورد
پس هر چه منتقش شده آنرا ممکن و موجود خارجی باید فهمید و هر چه منتقش نشدا منتقش توان شد
آنرا معدوم و ممکن باید دانست وانچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا ممتنع باید خواند
و فرق وجود علمی و وجود خارجی و کمی و مبنی باید فهمید یعنی هر چه در موطن اعلی از صادر
اول جا دارد بوجه کشف ذاتی ان موطن منکشف باشد خواه باعتبار موطن صادر اول
امکان تحقق داشته باشد یا نداشته باشد و ازینجا معلوم شد که ممتنعات نیز در موطن سابق وجود
دارند مگر قبل موطن وجود ظاهری خارجی یعنی صادر اول اطلاق وجود شایع نیست اینهمه
تطویل اگرچه بظاهر لاطائل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تفریعات بر مسلمات درین و اقوال
اکابر دین یقین حقیت اصل ممهد مستحکم میشود پس باید دید که دعوی اول این اوراق که
اینهمه تفریعات از مقتضیات صدق آن است قطع نظر ازانکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا
تسلیم کرده ورنه ازین چه کم که بدلیل واضح بوضوح پیوست باستدلال انی که ازین انطباق
بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نفائس بدست آمد و درین کشاکشی وهم استحاله مفهوم
دیگر متشابهات نیز مندفع شد و معنی آن حدیث متشابه که تسوید این اوراق بغرض شرحش
اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس امکان و وجوب با امتناع و استحاله نمیان
بر جا است لهذا مناسب آنست که بتطبیق قول بزرگان نیز چند سطری دیگر عرض داریم
می باید شنید که حضرات صوفیه کرام رحمة الله علیهم اجمعین باستوار همان تجلی بر عرش عظیم

اشاره فرموده اند که در وسط صادر اول همچو آفتاب که در وسط کره شعاعها رخارجه ازان جلوه گر
باشد در غایت شعشعان است اندرین صورت بشهادة الرحمن علی العرش استوی مصداق رحمن
می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت ربوده باشد تجویز و تصحیح آن بچه طور باید کرد
نظر برین معروض است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و باین
اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس و وجوب همان است
که بود فقط از اشتراک استوار در واجب و ممکن چرا حیران باید شد با اینهمه میگویم و ممکنات باهم
در استوار تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و
تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی
چیز دیگر این است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف
الانواع را بنگرند این تنوع تساوی رو بالا میکشد و از کمی بزیادتی و از قلت بکثرت میگراید
مثلا حرکت را با زمانه و هم با مکان البته انطباق است و پیداست که همین انطباق یکی بر
دیگری مساوات باشد و چون نباشد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و اینکه بوهم می آید که تساوی
نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نه انطباق مقدار بر ذی مقدار وهمی بیش نیست
زیرا که خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دو شی و انطباق آن بر هر دو شی است
اندرین صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار برآمد و باز بحکم آنکه مساوی مساوی مساوی
باشد بوسیله آن در دو ذو مقدار برآمد این نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی انطباق
بدست آمد چه در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیضه نور و شتر دارد و وجه وحدت و عدم تعدد
با وجود تعدد محل همان است که در تکثر انطباعی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر همان باشد که بود
البته تعدد محل بالعرض آمده آن وحدت ذاتی را که قابل زوال و انفصال نیست چنان در آغوش
گیرد که نور چراغ را وقتیکه در سبوچه نهاده بالایش سرپوشی گذارند ظلمت آن سبوچه محیط باشد
بالجمله وحدت مذکور زائل نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البته زیر پرده تعدد عرضی مستور شود

الغرض در زمان و حرکت و مکان با اینهمه تباین که زیاده از آن چه باشد انطباق است که سرمایه تسلیم
و استوا را باید خواند همین طور تباین ماهیت و تخالف جنس جسم و روح از که تا مه کیست که نمیداند
با اینهمه روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نهاده اند همانقدر
در جسم بمقابله آنها اعضا نهاده اند غایة ما فی الباب معلوم الوجود مجهول الکیفیت باشد همچنین
نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج انطباق است متفق علیه چنانچه نظر بهمین
انطباق و عدم آن ایجاز و اطناب وغیره نام نهاده اند و دانند یا ندانند از تساوی خبر داده اند محال
اینجا نیز انطباقی است یقینی مگر با دست و پیمانه نتوان پیمود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت چون
در مخلوقات خداوندی با وجود انطباق و تساوی یکی را تجانس دیگر و عروض احکام و لوازم
ذات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراک امکان بلکه بسیاری دیگر از منزلات آن احتمال
اخذ یکی مر احکام دیگر را قریب الوقوع و اقرب الی الفهم بود خداوند کریم را بوجه استوا بر عرش از قسم اجسام
شمردن کار همان کسان است که سر و دم و چشم و گوش را از یکدیگر ندانند با استماع این نظائر استبعاد
نسبت استوا در دل ارباب شک خلیده باشد بشرط انصاف ان شاء الله بدر خواهد شد و اینکه وجه
استوا و علت آن و غرض از آن چیست و باز کیفیت آن چگونه باشد نه در خور ادراک است و نه متعلق
بموضوع این اوراق با اینهمه ما کیفیت استوا و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول مصاحبت
و قرب مسلم هیچ ندانیم اندرین صورت امید ادراک کیفیت تعلق و استوا خداوند رحمن با عرش اعظم
چه توان داشت آری هر کرا پرده از چشم برخاست هرچه شنیده بود بچشم دریافت الا زیاده ازینکه
خداوند رحمن خود از آن خبر داد و رسول پاکش فرموده او هم نتوان گفت استغفر الله چه گفتم او را
اینقدر گفتن کجا نصیب شود چه انطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فهم مخبران و اطلاع اوشان بر وضع
الفاظ و وجه انطباق آن بر آن و کیفیت انطباق باهمی آنها و باز ادراک و انتزاع معانی از محکی
عنه باشد و پیداست که این علم مخصوص بجناب علام الغیوب علیم بکل شئ هست یا پس از آن رسول
او صلی الله علیه وسلم غرض نظر باین سو نباید انداخت البته یک خلجانی دیگر است اگر هیچ نباشد مش

برگنده شود زهی دولت آن این است که استوا ز پس از آنکه علم در صلبه اش آرند بمعنی
قعود و جلوس باشد اندرین صورت اول بحث از تساوی و اقسام و انحاء آن بجز باد پیمائی
چه باشد دیگر آنکه جلوس که از لوازم جسمیت است و تحیز را میخواهد اینجا چگونه راست آید بغرض
رفع این خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد و نظر برین این هیچمدان گذارش پیراست که جلوس را
یکی از همان مضامین مشترکه فیمابین واجب و ممکن باید فهمید و نظائر آن تا به گوش و چشم ناظران
این اوراق و سامعان این اقوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت وغیره اوصاف
مشترکه بتفریق این اوصاف در هر موطن برنگی جدا اطمینان خود کرده اند اینجا نیز باید کرد
و واجب را واجب و ممکن را ممکن آن را مقدس و منزه این را آلوده و ملوث باید داشت دوم
آنکه اراده معنی جلوس و قعود نیز از استوا بشرط علی از کنایات همان استوا بمعنی تساوی است
زیرا که قعود بر چیزی مستلزم آن است که آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیداست که مقعد و مجلس حقیقی
همانقدر باشد که قعود بران واقع شود اندرین صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیره بمعنی خود
همان وقت باشد که زیاده از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیاده باشد آنوقت کلام از سرحد
حقیقت برآید و باحاطه مجاز داخل شود و ظاهر است که در صورت قعود حقیقی استوا لازم است
و اینهم هر کس و ناکس داند که در کلام عقلا خصوصا در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیه باید
داشت آری اگر دشوار افتد آنوقت بوسیله علایق فیمابین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب
مقام انتقال باید کرد و همین است که متشابهات کلام الله و حدیث را اکابر دین بر معانی
حقیقیه داشتند و اجازت اراده معانی مجازیه ندادند و اینجا اگرچه مجاز متعارف باشد و مجاز
متعارف در کثرت استعمال همسنگ حقیقت بود لیکن تاهم مجاز مجاز است و حقیقت حقیقت
و اگر از معنی اصلی منقول است باز هم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجمله بلحاظ تساوی بهر حال
ضرور است اکنون سخنی باید شنید که اهل فهم را انشاء الله بکار آید نسبتی که فیمابین شیئین
باشد اگر آن دو طرف او که منسوب الیه و منسوب باشند متحد النوع هستند نسبت واقع فیمابین

او شان نیز از نوع مناسب آنها باشد و تشخص آن نسبت نیز از یک نوع نا مغز هم از تشخص آن است
که لحوق آن موجب تقطیع و قطع و بریدگی شده باشد و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقعه
فیما بین از جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب یک باشند و بعید باشد اگر در
بعید باز تشخصی که لازم اوست نیمه از یکطرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی از نسبتها
است اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و تشخص اگرچه از هر طرف آید
زیرا که تعین نسبت و وجود او منوط بوجود هر دو است اما از هر طرف بیک نهج آید و اگر اتصال
بین المعنیین بود چنانچه در ملزومات و لوازم آنها باشد یا بین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع
اتصال مناسب حال آن معانی بود و اگر بین المتباینین بود پس این اتصال اگرچه اتفاقی بود مگر
مناسب حال جنس مشترک فیما بین منسوب و منسوب الیه باشد و از این تقریر هر که فهم ثاقب دارد فهمیده
باشد که سوا النقیضین هر دو امر که باشند اتصال در آن ممکن است زیرا که وجود را از اتصال
بوجود انکار نباشد که از یک معدن اند همچنین عدم را از اتصال بعدم ابا نبود که از یک جنس اند حضر
حصص یک کلی همه در اصل متصل باشند قسر قاسر متفرق و پراگنده گردانید پس اگر قاسر از میان
برخیزد باز همان اتصال پدید آید نه بینی که نور آفتاب قبل افتراق آن در مواقع مختلفه که بوجه
حیلولت اشجار و دیوارها صورت بندد همه یک شئ واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز گره
نورانی بود دیگر بوجه مذکور چه قدر تفرقه بمیان آمد که میرس لیکن اگر باز اشجار و دیوارها را از میان بردارند
همان اتصال باز رنگ ظهور بر رخ کشد البته وجود چیزی با عدم او که همانا مفاد تناقض است اگر
نداند چون اینقدر مسلم شد می باید شنید که وجود همچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر اراده ازلی
حصص و در مواضع مختلفه و مواطن متنوعه پراگنده شد اگر آن قاسر از میان برخیزد آن
حصص که در ازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاسر مذکور یک حصه را از جایی کشیده
بحصه دیگر که از و دور تر بود گره بندد همچو اجزاء آب و آن متموج که نزدیک از آن دور شود
و دور نزدیک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی و تموج نیز یکی از شیون وجودی است که

وجود مطلق در آغوش دارد و آنکه از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق جز یافته منافی این نیست
غرض ازین قول آن است که وجود مطلق در مرتبهٔ ذات از هر قیدیکه باشد معری ست نه آنکه
کلیت و جزئیت عارض حال او نیز نتوان شد حاشا و کلا کسی نگفته اند که کلیت و جزئیت نیز
از اعتبارات وجودی ست همین است که وجود بهر ثبوت این اوصاف بکار آمد بالجمله وجود
را با وجود پرخاشی نبود خصوصاً وجود واجب و ممکن که یکی را با دیگر التجا بهمین اتصال باشد اگر
ممکن از واجب رابطهٔ اتصال بشکند وجودش همچو نور آئینه که رویش از آفتاب بگرداند
و بساط نورش را از چهره اش بکشند قدم بعدم نهد نظر برین اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم
چه با هر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد مگر هر چند تخیل تساوی عرش مجید
با تجلی مذکور دشوار است چه سوا از این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لازمهٔ این قید بهمه وجوه
اطلاق و لاتناهی است ورنه تجلی گفتن خطا است تجلی و عکس چیزی را با او علاوه فرق اصل
و ظل و لوازم آن بهمه نهج اتحاد باشد چنانچه بیشتر به ثبوت رسید و ظاهر است که عرش مجید با اینهمه
عظمت و کرامت متناهی و محدود و مشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور او را چه کار لیکن برکه
اینقدر رسیده اند که قاعد و جالس را با مقعد و مجلس تساوی من وجه باشد نه بجمیع الوجوه یعنی طرف
و سطح متصل بمجلس که هم سطح باشد با آن مجلس یعنی آن سطح مساوی است نه آنکه جمله اطراف و سطوح
جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند انشاء الله در تساوی مقید و محدود من وجه و غیر مقید من وجه
با مقید بجمیع الوجوه هم تامل نخواهد کرد اگر مثال مطلوب است باید شنید که دائره از هر طرف مقید و محدود
باشد لیکن سطح خارج را از محیطش اگر از هر جانب الی غیر النهایت برند آن بهیئت مجموعی همچو
حلقهٔ بالای آن دائره باشد و ظاهر آن دائره با باطن آن حلقه مساوی باشد و در عرف بعضی
اوقات گویند که این حلقه برین دائره برابر آمد پس همینطور اگر تجلی رحمانی را که من وجه مقید است
و بوجوه باقیه مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی باشد چه
محال است مرجع این تساوی متساوی جهت تقید او بجهتی از جهات عرش عظیم خواهد بود نه آنکه

از طرف لاتناهی و اطلاق با تناهی برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی که از لفظ استوی بفهم
می آید اگر هست با ینطور است که گفتیم نه بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس
و اتصال و جلوس نیست و چه عجب که نباشد زیرا که این لفظ بهر او موضوع نیست در بعض مواضع
مجازاً لازم آید مارا در اثبات او اصرار نیست البته مفهوم استوا ر و تساوی را از دست دادن
خیلی بر دل گران است که این مفهوم اصلی لفظ قرآن است البته تصحیح استوا به مثال می باید کرد
و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از استماع مثال دائره و حلقه بالا استخراج مثالش که سر را
سهل باشد با اینهمه بتغیر مناسب این هیچمدان خود عرض پرداز است اگر مخروطی ناقص را اعنی
سربریده را که دائره راس او مساوی دائره دیگر باشد و از جانب قاعده غیر متناهی بود سرنگون
بالا از آن دائره قدری فاصله گذاشته معلق تصور کنند با وجود بقا ر لاتناهی انطباق و تساوی و
فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق همان است که معنی عرفی اعنی قعود و جلوس منزه از کیف
و کم و چون و چرا مراد گیرند و تقریریکه بالا گذشت اطمینان خود نمایند و او هام فاسده را از دل
دور اندازند چون اینقدر بعون الله تعالی بدل نشست سخن دور افتاده را میگیریم جائی الرحمن
علی العرش استوی فرموده اند و جائی والله بکل شیٔ محیط میفرمایند موضوع هر دو قضیه واحد
است مگر محمول یکی با محمول ثانی ربط تضاد دارد و باین نظر بعضی الرحمن علی العرش استوی را
اصل قرار دهند و در والله بکل شیٔ محیط تاویل کنند و بعضی بر عکس روند و چه عجب که بعض تفاوت
الله و رحمن که یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کرده باشند مگر حق این است که
همه باد پیموده اند کلام ربانی هرگز متناقض و متضاد نبود مگر فهم از کجا آید در خور فهم خود این
هیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از اوست و تعالی است سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمتنا
و اگر غلط باشد کالا ر زبون بریش خاوند اول عرض کرده شد که تجلی اعظم هم که در قلب نفس رحمانی
است تمثال ذات بحت است و هم خود نفس رحمانی اعنی آنکه او را صادر اول و وجود منبسط گفته اند
تجلی ذات بحت است و هم عرض کرده شد که از اختلاف تجلیات فرق مواطن پیدا شود نه فرق

واز تعدد عکوس تعدد مظاهر بظهور آید نه تعدد ظاهر اندرین صورت الله تعالی هم بر عرش باشد و
هم محیط بجمله اشیا را اول باحاطه ذاتی اشاره کرده شد با اینهمه احاطه صادر اول حقایق ممکنه و
موجودات امکانی را از معروضات سابقه بوضوح پیوست و استوار رحمانی بر عرش عظیم قدسی
بدان نشست و قدری دیگر بنام خدامی نشانم روح را هم تعلق خاص است بدماغ و هم محیط است
جمله اطراف وجوانب بدن الیس از لحاظ این امر که حیات جسم بالعرض است و هر صفتی که عرض را
صادر می باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطه روحانی بنسبت جسم بوضوح پیوست
اندرین صورت آن تعلق خاص که بنسبت دماغ و دل یا هر عضوی که گویند مسلم است حقه مصدر
باشد نه صادر زیرا که یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست چه خصوص نفی تعلق بسوای
مخصوص میخواهد و عموم وجود تعلق با سوا را خواستگار الغرض چنانکه اینجا اصل روح را استوار
بدماغ حاصل است و صادر را احاطه بجمیع جسم همچنین تجلی اعظم را استوار بر دماغ عالم باشد که عرش
عظیم است و بدل و که حقیقت کعبه باید گفت تعلق خاص باقی ماند نزول باقی بر آسمان دنیا
پس از استماع مقدمات ممهده و معروضات سابقه آن قابل تامل نماند زیرا که شی واحد را در
مظاهر فوق و تحت و یمین و یسار و غیره مواطن متعدده تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع مظاهر
مرایا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی لیه گفتن روا باشد اما اصل متجلی بهر حال بیک حال
باشد که بود و از اینجا که تجلی بطوریکه عرض کرده شد عین متجلی باشد اینهمه احکام بجانب او منسوب
باشند غرض از نزول و تعالی بر آسمان دنیا استوار بر عرش و احاطه کل شیء که بهر او تعالی مسلم
شد باطل نشود و آن ظروفیت که از لفظ این متوهم شد با این ظرفیت که از احاطه متوهم گردید
مصادم نگردد والله تعالی اعلم و علمه اتم و احکم چون از ضروریات متعلقه مضمون حدیث که نشاید بعد
بهر ایمان جمله متشابهات بشرط فهم کافی باشد فراغت یافته وقت آن است که بشرح الفاظ
باقیه حدیث مسبوق الذکر اشاره کنم در لفظ ما تحته هواء و ما فوقه هواء دو احتمال است یکی آنکه
ما نافیه باشد اندرین صورت هیچ حاجت خامه فرسائی نیست چه خلاصه کلام بوقت این باشد

که این عماء یعنی سحاب شامل بر ظهور و معروف زیر هوا رو بر هوا نیست و نه در تحرک خود از
محلی بمحلی محتاج او و ظاهر است که این امریست ظاهر الصحت کس نمیدانم که بنسبت صادر اول
درین باره تامل کند این هوا این عالم را تا بان درگاه عالی رسائی کجا تحرک و تموج
او بذات خود است اگر فیضی از وی بماهیتی میرسد خود بتحرک او میرسد و اگر این فیض از
جائی بیخیزد خود بتحرک او نیخیزد و درین باره آفتاب و فیض او را که نور زمین است مثلا بهم
مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمهٔ ما درین دو جمله موصوله باشد و بظاهر همین حق می نماید
چه وقت تکریر نفی پس از ما نافیه کلمهٔ لا آرند نه ما مگر آنکه اینهم روا باشد اندرین صورت شرح
این هوا رمیباید شنید هواء گاهی بمعنی خالی آید چنانچه از قوله تعالی و افئدتهم هواء همین
معنی مراد داشته اند و هر چه مراد داشته اند بجا است چه هواء چشم نظر نباید و بدین سبب
موطن او خالی نماید اندرین صورت حاصل این ارشاد و مفاد همچو انت الاول فلیس قبلک شیء
و انت الآخر فلیس بعدک شیء در نفی غیر برابر باشند و در افاده این معنی مرادف کان الله
و لم یکن معه شیء بوند و گاهی هوا را بر هوا ء معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بامعنی هم
هوا را درین کلام مساغ است مگر آن مقوله را پیشتر پیش نظر باید کشید که غیب ابری
و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است غرض حقائق مشترکه عالم وجوب و امکان یک
نسق نباشند هوا ر آن عالم را همچو آن عالم از شوائب امکان که هوا را این عالم را از آن ناگزیر
است مقدس و منزه باید فهمید آری اصل غرض را که آن حقائق موضوع بهر آن باشند قدر مشترک
باید داشت نظر برین چون نگه کردیم غرض اصلی را مشترک در هوا را این عالم و اراده
و محبت و غضب و غیره محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم مرادم ازین غرض این است
که هر فعل را از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همین اخلاق و امثال آن باشند که اجمال
ان قوت عملیه باید گفت و اولین فعل که از آن درگاه صدور یابد همین اعطاء وجود باشد که بمفاد
تعلق صادر اول بماهیت ممکنی بود اندرین صورت این محرکات را با صادر اول همان نسبت باشد

که هوا را با ابر چنانکه اجتماع ابر و تفرق آن منوط بتحریک هوا است همین طور انضمام صادر اول
بماهیتی یا انفصال آن و تموج آن از یکطرف بطرف دیگر که همانا مفید اجتماع بعض اجزا با
بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیه است و پیدا است که راس رئیس این
محرکات اقتضاء ذاتی است که مسمی بحب شد و منتهای این محرکات بر اراده باشد چنانچه
بدیهی است پس مجموعه حب اراده که مبدا و منشا آن تموج است که سرمایه اقتران و اجتماع
گردید اینجا بمنزله هوا برای ابر باشد و شاید همین است که حب را هوی گویند و اراده که
ماخذ او رود است و بامراد و ماده اتحاد و مخرج دارد نیز بهمین سبب مسمی باراده شد که منشا
او حب باشد الغرض هوا در آن عالم اگر هست بظاهر این است و ظاهر است که از حب
گرفته تا اراده همه از صفات انضمامیه وجودی اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند در خصوص
این ارشاد که ما تحته هوا و ما فوقه هوا اشاره باحاطه از هر طرف باشد و تشبیه بهوائیکه زیر
و بالا را ابر باشد راست آید باقی ماند اینکه اول جمله صفات را اعتباریات گفته و اینجا
بانضمام قائل شده از این تهافت کلام اگر اعتبار ما قبل و ما بعد برهم نشده باری از این
چه کم که بنا بر مطالب سابقه برهم زد یا اصل این مطلب برکنده شد این خلش را نیز از دل
ناظران برآوردن ضرور افتاد بنام خدا سخنی میگوئیم که راویان معقول اگرچه روایتی بتصدیق
او تلاوت نکنند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدین سبب بشهادت او
بالضرور برخیزند آن این است که از وجود تا عدم فاصله نیست که گنجایش تخلل مفهوم دیگر
باشد باز عدم را نبات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چه رسد اندرین صورت وجودات
همه از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود دانستی که در تحقق خود محتاج دیگران نیست بلکه
دیگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنه اولیت حمل الوجود در وجود محض خواب
پریشان بود زیرا که احتیاج از امارات عدم محتاج فیه در وجود باشد پس اندرین صورت وجود
وجود و حمل او بر او عرضی باشد و هر که بهر این بالعرض موصوف بالذات باشد اینجا حمل او در وجود فی

ورنه باز همین خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رسانده بالجمله وجود را تحقق در وجود بذات
خود هست لیکن وصف که در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پاره وجود محض نخواهد بود ورنه
آن استغنای ذاتی وجود مبدل بافتقار و احتیاج شود و همچنین نتوان گفت که پاره عدم محض
باشد که آثار وجود نیز با آن افتقار که چرا زعدم میدمد بالبداهة موجود هستند بجز اینکه حدود
فاصله اگر گویند که درمیان وجود خاص و عدم آن حایل باشند دیگر چه خواهند گفت و بدیهیست
که این حدود از انتزاعیات هست نه انضمامیات زیرا که عقل مدرک از مابین وجود و عدم انتزاع
میکند اگر وجود را با عدم مقارن و مجاور التقا میسر نیامدی این انتزاع که بمعنی کشش باشد
از کجا صورت بستی اگر از انضمامیات وجود بودی احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کشش
چه بود مگر ظاهر هست که بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچه انتزاع
فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود همین طور از انتزاع ماهیتی انتزاع لوازم آن
لازم آید وجهش آن باشد که انتزاعیات انضافیات باشند و همین هست که در تحقق خود
محتاج بدوام شدند چنانکه مذکور شد ورنه سوای اضافت و نسبت مضمونی نیست که در تحقق
خود محتاج دوام مباین و مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سامان
دیگر مثل آلات و شرائط می بود میگفتیم که احتیاج بدو چیز است مباز محتاج را نسبت نتوان
گفت مگر وقتیکه هر دو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا نیو قت بجز
اینکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرور هست که اطراف او متضایف
باشند مگر غرض از اطراف مصداق منسوب الیه و منسوب نیست بلکه مفهومات آن مثلا بهر مفهوم
نسبت مفهوم منسوب الیه و منسوب بهر مفهوم فوقیت فوق و تحت همچنین بهر مفهوم تحتیت تحت
و فوق و بهر نسبت ابوت اب و ابن و بهر اضافت بنوت ابن و اب غرض نسبت را و هر
مفهومها که از نسبت ساخته باشند ضرور هست که در تعقل و احتیاج مقابل فقد از اینجا توقف
تعقل لوازم ماهیت را وجهی بدست آمد القصه لوازم ماهیت مفهومات اضافیه باشند و هست ولیکن

که در تعقل خود محتاج ملزوم شدند و همچنین ملزومات را تنها تعقل نتوان کرد و آنکه فرق مابین
بالمعنی الاعم و الاخص بامکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم خبر میدهد این از مغلطهای
کم فهمان است عموم مفهوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفهوم معنی اعم البته ضرور نیست
که تصور ملزوم را تصور لازم او لازم بود چه آنرا شرط نکرده اند مگر آنانکه میدانند خود میدانند
که در خارج در هر دو معنی تلازم باشد و چون نباشد وجه جزم باللزوم همین است که ملزوم
را لازم نه در ذهن گذارد نه در خارج و اگر وجه لزوم در ذهن و خارج آن است که لازم و ملزوم
هر دو معلول یک علت اند جائیکه این باشد وجود علت ضرور است ورنه وجود معلول
بی وجود علت متحقق شود و جائیکه علت باشد وجود معلول ثانی هم ضرور است ورنه تخلف
معلول از علت لازم آید غرض بوجه اشتراک علت تلازم فیما بین هر دو کار آید اندرین صورت
بظاهر تلازم ماهیت باشد و در حقیقت تلازم علت با هر دو معلول خود و چون ما در پی
اثبات احکام حقیقیه شده ایم این قسم را از لوازم ماهیت ملزوم ظاهر اعنی معلول ثانی
نشماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر برین وجود بحت نخواهد بود آری
اگر موصوف بوجود گویند بجا است اندرین صورت مصداق وصف بجز حدود فاصله که حقایق
ممکنه باشند دیگر چه باشد مگر چنانکه جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطه در وجود نیز
تنزلات فراوان باشند هر مرتبه سابق بنسبت لاحق موصوف بود اگرچه موصوفیت حقیقی
بر وجود اختتام یافت غرض مثل جنس و نوع اینجا نیز فرق حقیقی و اضافی باشد چون مرتبه
سابق بنسبت لاحق محتاج الیه شد مشابه بوجود بحت گردید و مسمی بموصوف شد لیکن چون
حدود متوسطه را دیدیم آنرا اضافات و نسب یافتیم پس بدین سبب چنانکه اضافی و انتزاعی
بودن جمله اوصاف متیقن شد همچنین وجه تلازم با دیگر مفهومات نیز بدین آمد و این خلجان
نیز که اگر حقیقت اوصاف فقط همین قدر است که حدی از حدود باشد لازم بود که پس از
تعقل اطراف سلسله تعقل مختتم می شد این استلزام لوازم ماهیت بمفهومات دیگر را از کجا آمد

از دل بدر شد مگر سخنی که گفتنی بود همچنان ناگفته ماند آنرا نیز می باید شنید فوق و تحت را
فوقیت و تحتیة تا همان زمان لازم باشد که بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنه اگر
فرش سرا از جای او کشیده برند یا سقف را برداشته دور افگنند نه فرش تحت ماند نه سقف
فوق آری این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نه پذیرد
یعنی این دو متضایف لازم جای خود باشند و اگر حرکت کنند هر دو معا بیک جانب بیک
انداز حرکت کنند آندم این فوقیت و تحتیت هم زوال نه پذیرد چون اینقدر محقق شد
هر که گوش را از آلایش اوهام پاک کرده .. خواهد شنید بالضرور اینقدر باور خواهد کرد
که انضمام نام استحکام بنا بر این انتزاع است چیز دیگر نیست خط مستدیر که عرض سطح
باشد از جای خود انتقال نتوان کرد که چیزی او جز سطحیکه قیم اوست دگر نباشد و اگر در بد
بادی النظر عکس دائره که در آئینه باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینه در آئینه متحرک نماید
نقطه مرکز نیز همرکابی وست بوجه این استحکام این وضع تساوی الابعاد خارجه بسوی
نقطه خاص که در وسط اوست لازم است البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بودی فوقیت
اگر نقطه را بجای او گذشته خط را بجای دیگر می بردند اینجا نیز همان قصه پیش می آمد
که در حرکت فرش و سقف معروض شد اندرینصورت حاصل سخن آن شد که بهر انتزاع
درمیان آن دو شی که قیم امر انتزاعی باشند وضعی خاص باید که مصحح آن امر انتزاعی
توان شد چنانچه از مثال فوقیت و تحتیت که از فرش و سقف منتزع شوند این امر
واضح است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز و دائره مشهود است یکی در حق دیگری
لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یکی از دیگری مستغنی است اما بوجه
گره بندی امری خارج یکی هر بار بالعضل و قات همره دیگر میرود چنانچه در مثلثی که بالا ر
دائره یا در دائره کشیده باشند مشاهده افتد این قسم را منضم غیر لازم ذات باید
خواند باز اگر هر بار در حرکت و سکون معیة است لازم وجود است ورنه مفارق چون اطوار

اطراف امور انتزاعیه معلوم شد حال خود امور انتزاعیه نیز واضح شده باشد
زیرا که اطراف امور انتزاعیه را وصف یکدیگر نتوان گفت البته لازم و مفارق میگویند
و اگر نگویند نگویند ما نیز در پی گویانیدن نیم امور انتزاعیه را بنسبت اطراف انها وصف
گفتن عین صواب است آری گاهی امر انتزاعی را من حیث هو گیرند آنوقت انتساب
وصفیت او بهر جانب درست باشد و گاهی قید تعلق انیکی از دو طرف در وضع ملحوظ
باشد آنوقت اطلاق آن برهمان طرف که قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نه بر هر طرف
بالجمله این امور انتزاعیه وصف طرفین یا احد الطرفین باشند و حسب استحکام و عدم
استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خوانند پس از تدبر این سخن انشاء
الله مرد عاقل را سخن اول و آخرم همه بجای خود خواهد نمود و اگر تدبر نفرمودند یا عقل
را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم نگویند چه کنند اکنون وقت
آن است که حمد خدا گویم و قلم اندازم الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی سید
المرسلین واله وصحبه و ذریته و ازواجه واهل بیته اجمعین ؛ تنبیه
اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف مشترکه بین الواجب
والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف بالعرض
ظهور کرده اند و انجا همه بالذات چون اینفرق در این موطن ره قیاس میزند تا بموطن
چه رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناهی و لاتناهی ذاتی با امثال عرضی این
مضامین اگرچه مشابهتی دارند اما چنانکه گفته اند چه نسبت خاک را با عالم پاک بآن را
باین پیمودن خطا است تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت یکی زدیگری بر
تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیاز قیاس نتوان کرد و همچنین توسط مراتب
و لاتناهی آن را مثلا توسط مرتبه اعتدال حرارت و برودت و لاتناهی مراتب حرارت
و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناهی کمی تخیل نباید فرمود چون حال ممکنات باهم

همچنین است از ممکن تا واجب تفاوت زیاده از زیاده از زیاده ازین است و اگر خواهی
محواه بمعقل قیاس بکار است تقدم باری عز اسمه و صفات و اسماء او تعالی را بر
ممکنات که از مثل هو الاول فهمیده میشود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از ده
ترتب وجود آیند و تا خر او تعالی و اسماء و صفات او تعالی را از ممکنات که از مثل
هو الآخر و غیره فهمیده میشود بر تاخر مدلول از دلیل فرود آرند اگر از ده استدلال روند وایه
وقتی است که این اولیت و آخریت را بنسبت ممکنات و صفات و اسماء آنها گیرند و اگر
ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار تموج و تجددی گیرند که مصحح این همه نیرنگیها شد چنانچه
در اثنای تحریر بعض مضامین متعلق تموج مذکور اشاره هم بان کرده شد آن اولیت و آخریت
مشابه تموج و ترتب اراده باشد که بیک آن و بیک لحاظ با مور مرتبة الوجود متعلق شود و همچنین
فوقیت که از مثل ید الله فوق ایدیهم مفهوم میشود بر فوقیت علت از معلول و منشا انتزاع
از امر انتزاعی قیاس باید کرد و این تجانس که از اتحاد هم می براید با این افتراق که یکی
منشا انتزاع است و دیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد که نقشه مکان بر دیوار مکان
باشد یعنی هم تجانس است و هم فرق مذکور و همچنین توسط و مظروفیت را که از مثل این کان ربنا قال کان فی عماء مستنبط میشود بر توسط مرتبه اعتدال در اطراف خود مثل حرارت
و برودت و غیره مراتب قیاس باید فرمود و همچنین لا تناهی را که از مثل لا احصی ثناء علیک
بان پی توان برد بر لا تناهی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت که متنازله و متصاعده
باشند لفظ باید بسبب القصه اگر حمل کنند همه این اوصاف را باوصاف متعلقه مراتب محمول کنند

والله اعلم و علمه اتم و احکم

